LA VIE SPIRITUELLE

N° 374 Juin 1952

SOMMAIRE

★

LE MYSTÈRE DU SACRÉ-CŒUR

A. VIARD, O. P. Le Cœur de Jésus et la nouvelle Alliance. 563

Ch.-V. HÉRIS, O. P. Les fondements doctrinaux de la dévotion au Sacré-Cœur 577

Julien JACQUES, S. C. J. Le Cœur de Jésus et la Trinité sainte 589

P. DÉMANN, Prêtre de N.-D. de Sion. L'idée de réparation. 601

J.-A. ROBILLIARD, O. P. Aux sources de Paray-le-Monial, sacrifice intérieur et sacrifice extérieur 619

Ch.-V. HÉRIS, O. P. Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche et la dévotion au Sacré-Cœur 630

Bibliographie 634

Par son vocabulaire et son style, par le caractère de ses manifestations habituelles, par la psychologie même de ses fidèles, la dévotion au Sacré-Cœur ne peut manquer de gêner ceux de nos contemporains — ils sont de plus en plus nombreux — qui veulent une vie de prière biblique et liturgique, virile et dépouillée.

Cette gêne — bien légitime — doit être surmontée : un trésor est caché dans cette dévotion qui ne doit pas être perdu pour cette génération. C'est par un effort de vérité qu'elle y parviendra : vérité biblique, liturgique, doctrinale et historique.

C'est à quoi, en ce mois de juin, nous convions nos lecteurs.

Biblique et liturgique, cet article du P. Viard qui commente les textes de

Jérémie, de saint Jean et de saint Paul dont est composé l'office et la messe du Sacré-Cœur.

Doctrinales, les études des PP. Héris, Jacques et Démann. Historique, la recherche du P. Robilliard, qui s'appuie sur des textes inédits pour mettre au jour le rôle capital, entre saint Jean Eudes et sainte Marguerite-Marie, de la Mère Mechtilde du Saint-Sacrement et des adoratrices de la rue Cassette, « victimes de Jésus au très Saint-Sacrement ».

Enfin la pensée personnelle d'une mystique de notre époque sera comme une invitation à cet effort auquel nous convions nos lecteurs. Une bibliographie, succincte, mais adaptée à ce propos, les mettra sur la voie de plus amples lectures et de méditations éclairées.

CHRONIQUES

LE BILLET D'APOSTOLUS. PÉNITENCE 636

COURRIER DES LECTEURS 639

Pourquoi les religieuses ne seraient-elles pas licenciées en théologie ?
Que penser d'un chemin de croix se terminant à l'Ascension ?

A TRAVERS LES REVUES

Masses ouvrières. — Ephemerides Liturgicae. — Lumière et vie. — Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste. — Dieu vivant. — L'Ami du Clergé. — Lumière. — Les Cahiers Sainte-Jehanne. — Éducatrices paroissiales. — Vers l'Unité chrétienne. — Revue de droit canonique, p. 643.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 650.

LE CŒUR DE JÉSUS ET LA NOUVELLE ALLIANCE

Les principaux textes bibliques de l'office et de la messe du Sacré-Cœur sont empruntés à Jérémie, à saint Jean et à saint Paul. Les premiers sont choisis parmi les oracles de consolation du prophète qui culminent dans l'annonce d'une alliance nouvelle, inscrite non plus sur des tables de pierre mais dans le cœur des fidèles. A l'Évangile selon saint Jean on a pris le récit du côté de Jésus percé après sa mort par la lance du centurion et d'où l'apôtre lui-même a vu s'écouler du sang et de l'eau. C'est le thème qui inspire en partie l'Oraison : *Dieu qui avez daigné nous accorder dans le cœur de votre Fils, blessé par nos péchés, des trésors infinis d'amour...* L'Épître aux Éphésiens a fourni l'épître de la messe et les différents capitules des Heures; saint Paul y apparaît chargé de faire connaître les insondables richesses du Christ apportées au monde dans la révélation du mystère de Dieu et son amour qui dépasse toute connaissance.

Le choix de ces textes n'a pas été fait sans de mûres réflexions. S'ils ont été introduits dans le nouvel office auquel ils donnent, pourrait-on dire, le ton, c'est que l'Eglise y a vu mieux sans doute qu'en ceux de l'ancien office, les véritables fondements bibliques de la dévotion au Sacré-Cœur. Les étudier est donc un des meilleurs moyens de comprendre celle-ci et d'en saisir les richesses profondes; elles ne sont autres que les richesses de

l'amour divin se traduisant dans toute l'histoire de ses intervention au cours des temps pour trouver enfin leur expression parfaite dans le cœur du Verbe incarné, mort pour nous sur la Croix.

I. — DE L'ANCIENNE A LA NOUVELLE ALLIANCE

Il ne faut pas s'étonner que l'Église nous renvoie à l'Ancien Testament pour nous instruire sur cette dévotion toute moderne, au Sacré-Cœur. Jérémie est, de tous les prophètes, celui qui a peut-être le mieux compris ses exigences et les infinies tendresses du Cœur de Dieu. La plus grande partie de ce qu'il dit à son peuple n'est guère que l'annonce de catastrophes qui doivent le châtier parce qu'il a abandonné l'alliance de son Dieu. On en trouve un écho à la fin de la deuxième leçon du premier nocturne : *Voici que s'avance la tempête du Seigneur, un orage effroyable; il fond sur la tête des impies. La colère du Seigneur ne reviendra pas qu'elle n'ait accompli jusqu'au bout les desseins de son cœur. Aux derniers jours, vous le comprendrez* (30, 23-24).

Ce texte est mieux à sa place en 23, 19-20, parmi les oracles de menace d'où il semble avoir été tiré. Il a cependant l'avantage ici de nous rappeler les exigences du Cœur de Dieu, exigences à première vue terribles et presque excessives; puisqu'il va, semble-t-il, anéantir ce peuple qu'il avait pourtant choisi. La Ville sainte avec son temple sera bientôt détruite et le peuple élu déporté à Babylone. Cette exigence divine est une exigence de fidélité. Israël était pour Dieu comme une épouse. Jérémie, qui reprend ici les thèmes d'Osée, le rappelle. Dès les débuts de sa prédication (cf. 2, 2). Dieu l'avait conduit au désert et là avait fait alliance avec lui.

Cette démarche de Dieu venait après plusieurs initiatives analogues qui l'avaient préparée. Dieu ne s'était pas désintéressé de sa créature coupable après l'avoir chassée du jardin d'Eden. La Bible parle d'une première alliance de Dieu avec l'humanité après le déluge. Elle est encore toute négative puisqu'elle ne

comporte que l'engagement de ne pas la détruire (Gen., 9, 11-17). Mais c'est beaucoup déjà que Dieu nous accepte tels que nous sommes.

Ce n'était qu'un début. Dieu préparait ainsi une alliance plus étroite, positive cette fois, qui devait peu à peu, embrasser tous les hommes.

Les fondements en sont posés par le choix d'Abraham et l'alliance faite avec lui (Gen., 15, 17-18; 17, 1-11). Dieu s'engage à lui donner une postérité innombrable. Mais, par l'institution de la circoncision, signe de cette alliance, il le met à part des autres peuples. Dieu se désintéresserait-il de ceux-ci ? Il prépare leur participation à son alliance. On ne peut d'un seul coup effacer toutes les conséquences du péché. Et surtout, Dieu veut accomplir dans l'humanité une œuvre si haute qu'elle ne peut être que progressive.

Au Sinaï s'accomplit l'alliance avec le peuple issu d'Abraham. Dieu lui donne sa Loi et s'engage à le bénir à jamais, s'il lui reste fidèle. Le peuple accepte et l'alliance est conclue au cours d'un sacrifice dont le sang sert à asperger l'autel, qui représente Dieu, et le peuple : *Moïse prit du sang et aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'Alliance que le Seigneur a conclue avec vous sur la base de tout ce que vous avez entendu »* (Ex., 24, 8).

C'est cette alliance que les livres saints nous montrent à plusieurs reprises renouvelée. Elle l'est par Josué à Sichem devant qui le peuple promet de rester fidèle à son Dieu (Jos., 24). Elle l'est par Ézéchias, après le règne impie d'Achaz (2 Chron., 29, 10). Elle l'est surtout par Josias après la découverte de la Loi, c'est-à-dire, semble-t-il, du Deutéronome en 622. Pendant les cinquante-cinq années du règne de Manassé, on avait, plus encore qu'à aucune autre époque, « fait le mal » (2 Rois, 21). Et voici qu'apparaissait au jour le texte des malédictions prononcées par Dieu et qui devaient s'accomplir si son peuple était infidèle à son alliance (Deut., 28). Pour écarter la catastrophe, au moins pour un temps, il fallait réparer le mal causé. On lit devant tous les paroles divines et le peuple, représenté par son roi, renouvelle l'Alliance (2 Rois, 23, 1-3).

Le ministère de Jérémie avait déjà commencé. La réponse im-

posée d'autorité, n'avait pas vraiment marqué, et quand Josias mourut, tué à Megiddo en 610, il n'en fut plus guère question. Jérémie allait élever la voix, annoncer la proximité du châtiment. On n'en tiendrait pas compte. On était persuadé que Dieu ne pouvait détruire la ville où il résidait. Ne s'était-il pas engagé à accorder une durée éternelle à son peuple ? Cela, Jérémie le savait mieux que tous, lui qui met sur les lèvres de Dieu cette étonnante parole : *Je t'ai aimé d'un amour éternel, aussi je t'ai conservé ma faveur* (Jér., 31, 3).

Cette faveur, c'est la fidélité de Dieu à son alliance. Il ne la retire pas. Mais une alliance suppose une fidélité réciproque. Les dons gratuits de Dieu restent offerts. Israël les refuse. Dieu ne peut l'obliger malgré lui. Si l'alliance ne va pas du Cœur de Dieu au cœur de l'homme, elle est vaine.

L'admirable, c'est qu'en face de cette apostasie presque totale, l'amour éternel de Dieu n'ait pu être vaincu. Il utilise au contraire les obstacles qui s'opposent à sa manifestation pour se faire plus profond et plus riche encore. Les châtiments eux-mêmes qui s'imposent, loin de venir d'une justice irritée, sont encore les fruits de cet amour, mais d'un amour qui purifie et qui prépare un renouveau.

Si la loi divine donnée à Israël ne l'a pas vraiment transformé, c'est qu'elle n'apparaissait le plus souvent que comme un ensemble de prescriptions extérieures qui demandaient une obéissance extérieure. Le rite accompli, tout semblait dans l'ordre. Le cœur n'était pas touché. C'est le cœur désormais que Dieu veut atteindre. Il faudra pour cela une alliance nouvelle : *Elle ne sera pas comme l'alliance que j'ai contractée avec leurs pères au jour où je les ai fait sortir d'Égypte... car voici l'alliance que je vais contracter avec la maison d'Israël quand ces jours seront passés, déclare le Seigneur : je mettrai ma loi dans leurs entrailles, je l'écrirai sur leurs cœurs et je serai leur bien et ils seront mon peuple* (Jér., 31, 32-33). La véritable connaissance de Dieu et l'attachement à lui seront alors assurés : *Tous désormais, du plus petit au plus grand me connaîtront, déclare le Seigneur* (Jér., 31, 34), *je leur donnerai un cœur capable de comprendre que je suis le Seigneur : Loin de les diminuer, je les multiplierai; loin de les abaisser, je les exalterai; ... Leur prince sera pris*

parmi eux, leur chef sortira de leur sein; je le ferai venir tout près de moi (5, 30, 19-20).

En parlant de *nouvelle alliance*, Jérémie a pu ne penser qu'à un approfondissement de l'ancienne dans la même ligne. Il ne pouvait prévoir combien, pour la réaliser, Dieu se ferait proche des siens. Il en a néanmoins entrevu l'aspect essentiel. La fidélité qu'elle demande ne sera plus simplement une fidélité extérieure, mais une fidélité du cœur, rendue possible parce que Dieu aura profondément atteint ce cœur lui-même. Comment devait-il s'y prendre ? Que devait être en fait la nouvelle alliance, l'alliance éternelle marquée par une présence de Dieu indéfectible au milieu des siens ? (Cf. Éz., 37, 26-28.) La bonne nouvelle apportée par Jésus devait le révéler.

II. — LE CÔTÉ PERCÉ DE JÉSUS ET LA NOUVELLE ALLIANCE

La nouvelle alliance, annoncée par Jérémie, devait apporter dans les relations entre Dieu et son peuple un renouveau plus total et plus profond que ne pouvait l'espérer le prophète. Elle est bien le prolongement de la première, mais elle n'est pas sur le même plan. C'est une seconde alliance (Hébr., 8, 7), une alliance plus parfaite (9, 6) qui prend la place de celle qui a définitivement vieilli (9, 13), car sa tâche est accomplie. Aussi un autre médiateur entre en scène (10, 6) qui la scelle en versant son sang (9, 15, 16). Cette alliance est d'ailleurs un testament, qui entre en vigueur par la mort du testateur. Le même mot en grec exprime ces deux idées. L'alliance avec Dieu n'est pas un contrat ordinaire. Dieu y donne tout. Bien mieux, il s'y donne lui-même et ne demande en retour que la fidélité, c'est-à-dire l'acceptation de ses dons.

L'Épître aux Hébreux fait la théologie de la Nouvelle Alliance en prenant son point de départ dans le texte cité de Jérémie et en le confrontant avec l'œuvre accomplie par Jésus en sa mort. Saint Jean ne parle pas de *Nouvelle Alliance*, ni même d'*alliance*. Il est vrai qu'il ne raconte pas la scène de l'institution de l'Eu-

charistie où, dans les Évangiles synoptiques, elle est mentionnée. Dans l'Évangile selon saint Matthieu, Jésus dit, en présentant la coupe à ses disciples : *Ceci est le sang de l'Alliance, mon sang versé pour la multitude* (Mt., 26, 28). On lit dans l'Évangile selon saint Luc une formule un peu différente, qui se retrouve dans la première Épître aux Corinthiens (1 Cor., 11, 25) : *Cette coupe, c'est la Nouvelle Alliance en mon sang « versé pour vous »* (Lc., 22, 20). L'idée fondamentale reste identique.

En disant que son sang, qu'il présente sous les apparences du vin, est son sang versé, Jésus rattache explicitement son Eucharistie à sa mort, toute proche, sur la Croix. Et c'est précisément ce sang versé sur la Croix que saint Jean nous montre dans ce fragment de son Évangile qu'on lit à la messe du Sacré-Cœur.

> Les soldats, voyant que Jésus était déjà mort, ne lui brisèrent pas les jambes, mais l'un d'eux lui planta sa lance dans le côté. Aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. Celui qui l'a vu en porte témoignage et son témoignage est conforme à la vérité (Jn, 19, 33-35).

Cette insistance sur la réalité de ce qu'il a vu, suivie de son appel à *celui qui sait qu'il dit vrai*, montre l'importance que saint Jean attache à cet épisode. C'est cette scène encore qu'il évoque dans sa première Épître, quand il montre en Jésus *Celui qui est venu par l'eau et par le sang, non seulement avec l'eau, mais avec l'eau et avec le sang*, et qu'il voit dans ce fait un témoignage auquel s'ajoute le témoignage de l'Esprit de vérité : *car ils sont trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang, qui, tous trois, ne font qu'un* (1 Jn, 5, 6-8). Or *ce témoignage, c'est que Dieu nous a donné la vie éternelle et que cette vie se trouve dans son Fils* (5, 11).

On dirait aussi bien que c'est un témoignage en faveur de la réalité de la Nouvelle Alliance qui est pure grâce, parce qu'elle est don de la vie divine dans le Christ. Et c'est bien cette vie divine donnée qui semble, pour saint Jean, sortir du flanc ouvert, du Cœur percé du Christ. S'agirait-il d'un phénomène physiologique, ce n'est pas à cela qu'il s'est arrêté, mais à la valeur

profonde de cette scène. Le sang et l'eau, c'est, dans son Évangile, comme l'essentiel de ce que le Christ est venu offrir au monde. Par sa mort, tout cela devient accessible, mis à la portée de tous.

L'eau.

De cette eau et ce sang qui sortent du flanc percé du Christ, lui-même avait déjà parlé dans les discours que rapporte de lui saint Jean.

Dans son entretien avec la Samaritaine, Jésus lui avait dit : *Si tu savais quel est le don de Dieu et qui est celui qui t'a dit : donne-moi à boire, c'est toi qui lui aurais demandé à boire, et il t'aurait donné une eau vive* (Jn, 4, 11). Devant l'étonnement de la femme, il avait expliqué qu'il ne s'agissait pas de l'eau qui coule vive d'une source. *Celui*, disait-il, *qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif; cette eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'où l'eau jaillira pour une vie éternelle* (9, 14).

Le même enseignement est repris par Jésus au dernier jour de la fête des Tabernacles, quand il s'écrie, devant la foule assemblée : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, selon la parole de l'Écriture, de son sein des fleuves d'une eau vive couleront* (Jn, 7, 37-38). On peut ponctuer différemment et lire : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi; qu'il boive, celui qui croit en moi. Selon la parole de l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein. » Il s'agirait cette fois, non plus des fidèles en qui l'eau vive reçue devient à son tour une source qui jaillit en eux, comme dans l'épisode de la Samaritaine (4, 14), mais de la source d'eau vive qu'est Jésus lui-même, comme il l'est à la Croix. Et ceci semble mieux répondre à l'appel fait à l'Écriture.

Déjà, dans le désert, Moïse avait, sur l'ordre de Dieu, à Marsa et à Meriba de Cadès, fait jaillir, pour abreuver les Israélites assoiffés, l'eau du rocher (Ex., 17, 5-6; Nombres 20, 11), de ce rocher qui, selon saint Paul, était le Christ (1 Cor., 10, 4).

Si Dieu avait abreuvé miraculeusement son peuple dans le

désert, il lui réservait une eau plus merveilleuse encore pour le temps du salut définitif. La source qui devait devenir un fleuve et abreuver tous ceux qu'il invitait (cf. Is., 51, 1) jaillissait du sanctuaire lui-même (cf. Ézéch., 47, 1-12; Joël, 3, 18). Cette eau nouvelle allait permettre l'éclosion de la vie nouvelle, qui ne finira jamais et qui s'épanouira dans un paradis éternel.

Saint Jean ajoute un commentaire à l'invitation que Jésus adresse à ses auditeurs. Faite à ce moment, elle ne pouvait pas encore avoir son plein effet : *Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui; l'Esprit, en effet, n'était pas encore là, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* (Jn, 7, 39). Jésus, en effet, devait envoyer l'Esprit, le Paraclet, quand il serait remonté auprès du Père (cf. 16, 7-13).

Ne serait-ce donc pas l'eau vivante promise par Jésus qui sort de son Cœur percé? Si, mais au moment de sa mort, on ne peut encore en saisir toute la signification. La mort du testateur donne accès aux biens qu'il laisse; mais, ici, les biens que Jésus donne aux siens sont des biens vivants, liés à sa personne vivante. L'eau qui donne la vie n'est pas celle qui jaillit un instant du cœur de celui qui est mort, bien qu'elle ait son origine en sa mort. C'est l'eau qui jaillit du Cœur éternellement vivant du Christ ressuscité.

Il faut rapprocher de la scène qui se passe au Calvaire devant saint Jean des visions qu'il nous rapporte dans son Apocalypse. Le Christ crucifié, c'est l'Agneau qu'il voit dans le ciel *au milieu du trône de Dieu* et qui lui paraît *comme immolé* (Apoc., 5, 6). Et c'est *du trône de Dieu et de l'Agneau* qu'il voit sortir le fleuve d'eau vivifiante dont les prophètes avaient parlé, car dans la Jérusalem nouvelle, telle que Dieu l'établit, il n'y a plus de temple : *C'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant, et l'Agneau qui en sont le temple* (21, 22). En décrivant la Jérusalem des derniers temps, saint Jean nous dit ce qui existe déjà maintenant, car, si elle n'est pas encore descendue du ciel (21, 10), c'est déjà de cette cité que nous sommes membres (cf. Phil., 3, 20). C'est le fleuve qui coule du Cœur du Christ ressuscité uni au Père, qui vivifie son Église terrestre, comme son Église du ciel.

Cette eau que saint Jean identifie à l'Esprit (7, 39) rappelle aussi la parole de Jean-Baptiste qui oppose son baptême d'eau

à celui de Jésus qui sera un baptême par l'Esprit-Saint (cf. Mt., 3, 11 et parall.; Jn, 1, 32-33). Jésus lui-même dit à Nicodème : *Si l'on n'est pas né de l'eau et de l'Esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (3, 5). C'est bien le baptême qui donne, par la foi, accès à cette eau, source de vie, qui n'est autre que le don de l'Esprit que Jésus et son Père ne cessent de répandre du ciel sur ceux qui acceptent de reconnaître leur soif et savent qu'elle ne peut être autrement apaisée. C'est du Cœur percé que cette source a jailli et de la mort du Christ qu'elle tire toute sa force de vie.

Il est encore un autre épisode de l'Évangile selon saint Jean où l'eau tient une part essentielle. C'est celui du miracle de l'eau changée en vin pendant le repas de noces à Cana (Jn, 2, 1-10). La place qui lui est faite tient en grande partie à sa valeur symbolique. Jésus consent à agir comme si son *heure* était déjà venue, cette *heure* qui devait être celle de son *passage de ce monde à son Père* (13, 1), l'heure de sa Passion et de sa Résurrection, l'heure, par conséquent, de l'effusion des biens messianiques. L'épisode de Cana rejoint ainsi l'épisode du côté percé. Il est aussi le symbole de la vie nouvelle où Jésus lui-même s'offre comme aliment et comme breuvage à ceux qu'il sauve. Il est déjà une préfiguration du repas eucharistique, par l'institution duquel précisément débute l'*heure* de Jésus. L'eau changée en vin prélude à la scène du vin changé au sang du Christ en son Eucharistie.

Le sang.

Que du côté ouvert de Jésus à la Croix sorte du sang, cela pourrait, à première vue, ne pas paraître tellement mystérieux. Mais ce sang qui jaillit, c'est le sang du Fils de Dieu versé pour le salut du monde, c'est le sang dont il avait dit qu'il était le breuvage que devait boire quiconque voulait vivre (6, 52-56).

> Oui, je vous l'affirme, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'êtes pas vraiment vivants. Celui qui mange ma chair et boit mon sang possède

une vie éternelle... car ma chair est une vraie nourriture et mon sang est une vraie boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et, moi, je demeure en lui.

Les Juifs n'avaient pas compris ce langage. Manger la chair de ce Jésus et boire son sang, n'était-ce pas se nourrir et s'abreuver d'un cadavre? Comment cela pouvait-il donner une vie éternelle? Ils avaient interprété d'une façon toute matérielle des paroles qui étaient *esprit et vie* (6, 63), des paroles qui ne pourraient prendre toute leur signification qu'au moment où le Fils de l'Homme *serait monté là où il était jadis* (6, 62), au ciel. Le sang qu'il devait donner aux siens pour qu'ils aient la vie, c'était bien le sang qu'il avait versé pour eux sur la Croix et qui avait jailli de son Cœur percé, mais aussi ce même sang avec lequel il avait pénétré dans le ciel (cf. Hébr., 9, 12) où il est l'Agneau immolé de l'Apocalypse (5, 6-9). C'est le sang du Christ vivant, éternellement vivant, qui ne cesse de couler pour les siens du Cœur vivant du Christ ressuscité, glorieux.

La place tenue dans l'Évangile de saint Jean par l'eau et le sang permet ainsi de mieux saisir toute l'importance que l'Apôtre accorde au récit dont l'Église a fait l'évangile de la messe du Sacré-Cœur, lui attribuant par là la valeur d'un fait qui fonde cette dévotion.

C'est alors que saint Jean a compris vraiment le sens exact de tout l'enseignement de Jésus sur l'eau qu'il offrait de donner lui-même, sur son propre sang qui devait être la boisson des siens. Ou, s'il ne l'a pas encore compris de cet instant même, quand Jésus a été ressuscité, quand il est remonté vers son Père, sa pensée revenant sur cet enseignement dont il avait été témoin, et guidée par l'Esprit, y a discerné que le moment était alors venu où ces dons étaient réellement mis à la disposition de tous. Les paroles dites par Jésus au cours de sa vie, ses exigences les plus incompréhensibles, tout cela devenait maintenant intelligible. Sa mort donnait vraiment la vie. Cette vie était là réellement présente, offerte sous les signes du sang et de l'eau, ils étaient le symbole du Baptême et de l'Eucharistie, sacrements

de l'initiation chrétienne, de la vie dans le Christ, jaillissant ensemble, comme de leur source, du Cœur de Jésus.

Dans tout cela éclate l'amour miséricordieux de Dieu, amour si généreux qu'il n'a pas hésité *à donner son Fils unique... pour que tous, en croyant en lui, aient une vie éternelle* (Jn, 3, 16). Cet amour du Père est le même amour qui s'est exprimé dans le Fils, amour poussé jusqu'à l'extrême (cf. 13, 1), et dont le témoignage éclate dans le discours après la Cène, prélude de sa Passion (13, 15). Il ne pouvait y avoir plus grand amour que ce don de soi-même pour les siens (15, 13). Ils n'étaient pas encore ses amis, ils étaient plutôt ses ennemis. Mais, grâce à cette mort, ils allaient devenir ses amis. Elle allait être le principe, le sceau de la Nouvelle Alliance-Testament, alliance qui, cette fois, devait être si intime qu'elle ne serait plus seulement l'accord de deux parties en face l'une de l'autre, mais une véritable fusion des deux, dans la communion à une même vie : *Que tous soient un, Père, comme toi tu es en moi et moi en toi, pour qu'ils soient, eux aussi, en nous* (17, 20).

C'est bien, cette fois, l'alliance inscrite dans le cœur (Jér., 30, 33), non plus par l'intermédiaire d'une loi, mais directement. Le Cœur de Dieu et le cœur de l'homme sont rapprochés, au point de n'en faire plus qu'un dans le Cœur du Christ.

III. — LES INSONDABLES RICHESSES DU CŒUR DU CHRIST

Cette nouvelle alliance, scellée dans la Croix et mise en vigueur à la suite de l'entrée du Christ au ciel, il fallait, pour qu'elle atteignît tous les hommes appelés à en être les bénéficiaires, qu'elle fût proclamée. C'est le rôle confié aux apôtres « *serviteurs* » *de la nouvelle alliance..., de l'alliance spirituelle* (2 Cor., 3, 6). Mieux que tout autre, saint Paul s'en est acquitté, et l'écho de sa prédication s'est conservé dans ses lettres. Le fragment de son Épître aux Éphésiens retenu pour l'Office du Sacré-Cœur est un magnifique résumé des richesses infinies que cette alliance, don du Cœur du Christ, apporte au monde.

C'est bien d'une nouvelle alliance qu'il s'agit et non d'une simple prolongation, avec quelques modalités accidentelles, de

l'ancienne. En elle, en effet, se révèle le grand secret de Dieu concernant le salut du monde *le Mystère caché depuis les origines en Dieu* (Eph., 3, 9), mystère cependant déjà pressenti et annoncé par les prophètes d'une manière encore obscure (cf. Rom., 1, 2; 16, 26), mystère de sa Sagesse divine qui n'est jamais en défaut et qui sait, selon les temps et les lieux, réaliser son plan. C'est ainsi qu'elle mène la création, malgré les obstacles qu'elle paraît rencontrer, au but qu'elle lui a, dès le début, fixé. Tout se déroule *conformément à ses desseins éternels* (Eph., 3, 11). L'ancienne alliance était bien préparation de la nouvelle; mais c'est en celle-ci seulement qu'apparaît toute l'ampleur des desseins de Dieu. Le mystère révélé n'est autre que la révélation de Jésus, *Sagesse de Dieu* (1 Cor., 1, 24-30). C'est, en lui, Dieu devenu proche de nous et même l'un de nous, pour nous rassembler tous en lui (cf. Eph., 1, 10). Il n'y a plus désormais de peuple élu, choisi dans une race particulière, en face des autres peuples, exclus de la promesse. La barrière qui les séparait est désormais tombée. Ils ne sont plus qu'un dans le Christ (2, 14-16).

Telle est *l'insondable richesse du Christ* (3, 8) maintenant communiquée, richesse révélée déjà au cours de sa vie terrestre et offerte à la Croix. C'est elle que saint Jean a vu sortir de son Cœur, symbolisée par le sang et l'eau qu'il en a vu couler quand le soldat romain l'eut percé de sa lance. Mystère d'amour ! Il faudrait, pour le comprendre, saisir le Christ, pour ainsi dire, en toutes ses dimensions, et surtout pénétrer la profondeur de son amour; mais celui-ci défie toute connaissance (cf. 3, 18-19).

L'important est qu'on accepte tout simplement le don qui est fait de ces richesses. Il n'est demandé que de croire en lui, de se remettre totalement à lui, par qui Dieu a voulu que l'on ait accès auprès de lui : *Il nous est donné dans le Christ Jésus, grâce à la foi, d'approcher, librement et pleins de confiance, de Dieu* (3, 12).

Une transformation profonde et totale du cœur rend cet accès auprès de Dieu possible, cette transformation même que laissait entrevoir Jérémie, quand il proclamait la venue de l'alliance nouvelle inscrite dans le cœur. C'est le fruit du don de l'esprit qu'on a vu, en saint Jean, associé au don de l'eau et du sang. L'homme ne peut de lui-même se rapprocher de Dieu. C'est

Dieu lui-même qui le sait proche de lui. Pour cela, par le don de son Esprit, il fait rayonner en lui la richesse de sa gloire et lui donne la force de réaliser en lui cet homme intérieur (3, 16), cet homme nouveau qui n'est que l'homme dans le cœur de qui la nouvelle alliance, inscrite, est devenue vivante.

Ce ne sont pas seulement des dons du Christ et de Dieu qui sont accordés à l'homme ainsi transformé. Par la foi, le Christ habite dans son cœur (3, 17). Le don est total. On est ainsi *enraciné et fondé en l'amour* (3, 18), l'amour du Père et l'amour du Fils. Et c'est ce fait qui rend capable de comprendre, au moins partiellement, ce qu'est cet amour. On l'a déjà vu dans saint Jean. L'amour éternel de Dieu pour sa créature s'est manifesté depuis la création. Il se précise au cours des alliances successives qu'il contracte avec elle, pour se montrer dans toute sa richesse dans la nouvelle alliance, où Dieu donne tout ce qu'il peut donner, puisqu'il se donne lui-même.

L'homme, uni au Christ, est avec lui et en lui fils de Dieu. Dieu est vraiment pour lui *le Père;* et ceci exprime un lien infiniment plus étroit que celui que peut créer toute paternité humaine. La paternité divine est la paternité essentielle; toute autre n'en est qu'une imparfaite imitation (3, 14-15).

Le lien qu'elle établit est si étroit, la communication si totale, qu'on peut dire de ceux qui l'ont reçu qu'ils sont *remplis de toute la plénitude de Dieu* (3, 19). Tout cela dépasse infiniment tout ce que nous pouvons demander ou rêver (3, 20). Il eût été difficile de dire davantage pour essayer d'exprimer ces insondables richesses qui nous viennent du Cœur du Christ, et finalement du Cœur même de Dieu.

C'est jusque-là qu'est allé l'amour de ce Cœur miséricordieux. Rien ne pouvait le faire prévoir. C'est un don purement gratuit, nullement mérité; un don aussi qui, sans cesse, se renouvelle et même croît, sans proportion avec l'accueil qu'on peut déjà lui avoir fait. Tout cela est le résultat de la nouvelle alliance consacrée par le sang du Christ, de l'alliance dont son Cœur vivant reste à jamais le symbole et la source.

A parcourir tous ces textes, on assiste au déroulement de l'ensemble de l'histoire du salut. On passe ainsi successivement des

temps de préparation pour l'ancienne alliance à l'accomplissement par le Christ de la nouvelle et à la manière dont les bienfaits de celle-ci se répandent à travers le monde. Le Christ est au centre, celui vers lequel conduit tout ce qui le précède, celui de qui tout dépend de ce qui le suit. C'est donc une véritable christologie et toute une sotériologie en fonction du Christ qui se trouvent esquissées.

Si l'Église nous présente tous ces textes dans l'Office et la messe du Sacré-Cœur, c'est qu'elle les estime capables de nous faire comprendre ce que nous devons voir sous ce nom de Sacré-Cœur. Ce n'est pas un aspect particulier du Christ faisant appel à quelque dévotion sentimentale, vite satisfaite de quelques émotions que l'on croit ressentir en union avec celles du Cœur de Jésus. C'est un appel à le comprendre tel qu'il est réellement, à saisir toute la richesse de son amour pour nous, qui a voulu traduire en un amour jailli d'un cœur humain l'amour éternel de son Père. Et cet Amour divin, qui a pris forme humaine, continue de s'affirmer en son Cœur ressuscité comme la source unique d'où se répandent sur le monde les trésors infinis de la vie éternelle.

Le Sacré-Cœur, c'est donc le Christ lui-même, Jésus Sauveur du monde. Ce n'est peut-être pas, si l'on veut, le Christ envisagé sous tous ses aspects. Aucun des textes invoqués, par exemple, ne montre le Christ comme Juge. Mais saint Jean nous dit que Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour le juger, mais pour le sauver (Jn, 3, 17). Il reviendra bien un jour pour juger les vivants et les morts, mais il ne portera un jugement de condamnation que sur ceux qui se seront eux-mêmes déjà condamnés en refusant de croire en lui (3, 18), en refusant son amour miséricordieux.

Le Sacré-Cœur, c'est le Christ vu sous l'aspect qui exprime le mieux sa Personne et son œuvre. C'est le Christ, Sauveur miséricordieux, au Cœur débordant de douceur compatissante, Cœur un jour transpercé pour nous, vers lequel tous les hommes sont invités à se tourner, bien qu'ils l'aient eux-mêmes transpercé (cf. Jn, 19, 37), pour trouver en lui le repos (cf. Mt., 11, 29) et la vie.

A. VIARD, O. P.

LES FONDEMENTS DOCTRINAUX DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Il n'est sans doute pas inutile, à propos de la dévotion au Sacré-Cœur, et en vue d'éviter les exagérations d'une piété sensible et peu éclairée, de bien préciser les vérités de foi et les données théologiques sur lesquelles cette dévotion s'appuie. Ce dont il s'agit, en effet, c'est de rendre raison d'une dévotion, approuvée et recommandée par l'Église, dont l'objet direct et immédiat est le cœur du Christ. Sans doute, on a vite fait de saisir qu'à travers et par delà ce cœur de chair c'est l'amour de Jésus que nous vénérons. Mais une telle vénération suppose un culte latreutique, une véritable adoration du cœur même de Jésus, et l'on peut se demander d'abord ce qui légitime cette adoration.

PEUT-ON ADORER LE CŒUR DU CHRIST ?

Toute la personne du Verbe incarné est adorable, non seulement si on la considère en sa nature divine dont elle est inséparable, mais aussi dans sa nature humaine qu'elle hypostasie et fait subsister. Il n'y a pas en effet deux personnes dans le Christ; il n'y en a qu'une : la deuxième personne de la Sainte Trinité. Or l'adoration proprement dite,

— c'est-à-dire ce geste par lequel nous reconnaissons notre entière dépendance à l'égard du Créateur, et qui n'est que l'expression d'un sentiment plus intime de « dévotion » totale, de don sans réserve de nous-mêmes, — s'adresse à la personne, et, dans le cas présent, à la personne du Verbe. On ne rend pas hommage à une chose ou à un être irrationnel. L'hommage, à quelque degré que ce soit, a toujours pour terme un être intelligent et personnel. Car seule une personne possède à proprement parler des droits, est, comme l'on dit, *sui juris*. Mais il faut ajouter aussitôt que c'est toute la personne que nous honorons ainsi, soit que nous l'envisagions dans son intégrité ou dans chacun des éléments qui la composent. Nous trouvons tout naturel que l'on baise la main d'une personne à laquelle on veut manifester son respect ou sa gratitude, car notre hommage, tout en se portant réellement sur la main, ne s'arrête pas à elle, mais va à la personne dont la main nous a gratifié de ses dons. Ainsi dirons-nous que la nature humaine du Fils de Dieu est adorable, parce qu'elle est précisément la nature du Fils de Dieu. Unie substantiellement à la personne du Verbe, elle lui appartient en propre, il l'a faite sienne en s'incarnant. En nous prosternant devant elle, c'est le Verbe lui-même que nous adorons; et tout aussi bien, pour la même raison, les éléments qui composent cette nature sont dignes du même culte.

Mais il y aurait erreur à vouloir séparer la nature humaine de la personne du Verbe, pour en faire le terme unique et dernier de notre culte. Une telle hypothèse n'est pas imaginaire : le Christ en effet possède une nature humaine parfaite; il a un corps et une âme semblables aux nôtres, une intelligence illuminée des plus hautes clartés spirituelles, une volonté douée d'une pleine liberté et d'une rectitude morale sans défaut, une sensibilité exquise; bref il nous apparaît comme un homme parfait, digne de la plus grande vénération, — *in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo* (Phil., 2, 7). Et cependant nous ne sommes pas ici en présence d'un homme pur et simple, mais d'un Dieu-homme, c'est-à-dire d'un Dieu qui a revêtu notre

nature humaine et qui, en lui communiquant sa propre personnalité subsistante, est devenu homme sans cesser d'être Dieu. Cet homme, c'est, comme le proclamait Pierre, *le Christ, le Fils du Dieu vivant* au sens le plus formel du mot; et quand nous vénérons en lui les perfections de son humanité, quand nous nous prosternons devant tout ce qui apparaît d'humain en lui, c'est devant Dieu lui-même que nous nous prosternons. *Ce que nous avons entendu*, écrit saint Jean, *ce que nous avons vu de nos yeux, et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie...* (1 Jn, 1, 1-2).

Que nous soyons ainsi portés à rendre un culte spécial à l'humanité de Jésus, rien de plus légitime : le Christ-homme, de par l'union hypostatique, n'est-il pas l'apparition vivante du Fils de Dieu lui-même? D'autres raisons nous incitent encore à ce culte : c'est grâce à son humanité que le Verbe nous a rachetés et sauvés; c'est parce qu'il était devenu homme, véritablement homme, qu'il a pu faire monter vers le Père l'offrande de toute sa vie et consommer cette oblation dans le sacrifice de la Croix; c'est parce qu'il était l'un des nôtres, notre Chef et notre Tête, qu'il a pu faire descendre sur nous les grâces de pardon dont nous avions besoin, nous enseigner la vérité, nous ouvrir la voie du salut, nous communiquer la vie divine, et en définitive nous manifester son amour. Autant de motifs qui nous attirent à l'humanité du Christ et nous portent à vénérer en elle tout ce qui nous rappelle sa mission et son rôle de Sauveur. Aussi voyons-nous, par exemple, la piété chrétienne du Moyen-Age s'appliquer d'une façon toute particulière au culte des cinq Plaies en lesquelles elle découvrait comme la synthèse de tout ce que le Christ a souffert pour nous.

Il était normal que le cœur du Maître devînt l'objet d'une dévotion spéciale et d'un culte privilégié. Quelles que soient en effet les conceptions que l'on puisse avoir sur le rôle, dans la vie affective humaine, de cet organe physiologique, il reste et il restera toujours que, dans la pensée des hommes, le cœur est le symbole de l'amour. N'est-ce pas Claude Bernard qui écrivait : « L'amour qui fait palpiter le cœur n'est pas seulement une formule poétique; c'est aussi une réalité

physiologique[1]. » La Rédemption est une œuvre d'amour : c'est parce qu'il a aimé les siens *usque in finem*, selon le mot de saint Jean, jusqu'à l'extrême limite, que Jésus a donné sa vie pour eux; et lui-même nous rappelle qu'il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de se livrer ainsi pour ceux qu'on aime. Il était donc légitime qu'on en vînt à honorer d'un culte spécial, d'un culte d'adoration, « ce cœur qui a tant aimé les hommes ».

LE SYMBOLISME DU CŒUR

A vrai dire, dans le langage humain, le mot *cœur* revêt diverses significations. Au sens propre, il désigne purement et simplement l'organe matériel qui assure, dans notre corps, la circulation sanguine. En un autre sens, que nous appellerons symbolique, il signifie ce même organe, mais en tant qu'il est regardé comme le signe ou le symbole de l'affectivité humaine. On dit couramment que l'on souffre dans son cœur des ingratitudes d'un ami, et l'expression est d'autant plus exacte qu'à la souffrance morale de l'âme se joint souvent l'angoisse physique du cœur, ce qui permet de comprendre comment cette dernière peut être le symbole très expressif de la peine spirituelle éprouvée. Puis on peut passer insensiblement du sens symbolique à un sens purement métaphorique où la pensée du cœur-organe s'estompe de plus en plus jusqu'à disparaître à peu près entièrement. Le mot *cœur* perd alors de plus en plus sa signification propre pour en revêtir une autre qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison sous-entendue dont le souvenir n'est même plus présent à l'esprit. Quand on dit par exemple : *ouvrir son cœur*, *donner son cœur*, on songe encore quelque peu au cœur organique; mais il n'est plus question de lui dans l'expression : *avoir du cœur à l'ouvrage*, c'est-à-dire de l'entrain, de l'enthousiasme. Et il en est de même quand on

1. Cité par Bainvel, S. J., *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, p. 174.

dit d'un individu : *c'est un grand cœur*, pour marquer la noblesse de ses sentiments. Nous sommes ici en pleine métaphore.

On a discuté beaucoup, entre théologiens, pour savoir si, dans la dévotion au Sacré-Cœur, il fallait prendre le mot *cœur* au sens symbolique ou au sens métaphorique. Dans le premier cas, le cœur-organe demeure objet de culte : on ne sépare pas le symbole de la réalité spirituelle signifiée. Dans le second cas, l'objet propre de la dévotion, c'est l'amour même du Sauveur en ses diverses manifestations, sans référence positive au cœur organique.

Il est bien évident, en tout état de cause, que nous n'aurions aucune raison de rendre un culte *spécial* au cœur même de Jésus, si celui-ci n'était le symbole de son amour. Pour dissocier ainsi tel ou tel membre de l'humanité du Christ et lui rendre un hommage particulier, il faut un motif très précis. Le culte s'adresse à la personne, et normalement c'est toute la personne qu'il considère sans la désagréger ni la diviser. Mais, parce que telle partie de l'humanité de Jésus se rapporte d'une façon plus évidente à tel de ses mystères, nous pouvons honorer le Sauveur en l'un ou l'autre des éléments qui l'intègrent, comme nous le faisons en l'une ou l'autre des activités historiques de sa vie terrestre. Encore est-il que, pour éviter toute déviation, notre piété devra se régler avant tout sur le sentiment de l'Église.

Or, dans le cas présent, si nous nous référons à la manière dont les spirituels et les mystiques, au cours des siècles, ont compris la dévotion au Sacré-Cœur, et à l'approbation qu'elle a reçue de l'Église, il ne peut y avoir aucun doute : c'est au cœur même de Jésus, considéré comme le symbole de son amour, que la dévotion catholique s'est toujours adressée. Depuis le Moyen-Age, en passant par saint Jean Eudes et sainte Marguerite-Marie, jusqu'à nos jours, la pensée chrétienne n'a pas dévié un seul instant à ce sujet, corroborée d'ailleurs par les enseignements des Souverains Pontifes. C'est donc bien le Cœur aimant de Jésus qui est l'objet de la dévotion : non pas l'amour seul, ni uniquement le cœur-organe, mais, selon l'expression de Marguerite-

Marie, l'amour de Jésus « sous la figure de son cœur de chair ».

Notons cependant qu'il n'importe pas essentiellement à la dévotion que le cœur de chair soit représenté séparément sur des images et proposé sous cette forme à la piété des fidèles. Depuis saint Jean Eudes et sainte Marguerite-Marie, jusqu'à la fin du XIX[e] siècle, cette manière de concevoir la dévotion fut très répandue, et il faut y rattacher la coutume, en ce qui concerne les images ou statues du Sauveur, de rendre visible sur la poitrine du Christ son cœur. Aux siècles précédents, la dévotion des mystiques les portait davantage à considérer la plaie du côté comme une porte ouvrant sur le cœur et donnant accès à l'amour de Jésus. De nos jours, la mentalité moderne aurait plutôt tendance à les rejoindre, et elle répugne de plus en plus à la représentation d'un organe sanglant surmonté de flammes. Cela n'enlève rien d'ailleurs à la portée réelle et symbolique que le cœur de chair possède dans cette dévotion. Peut-être même cela permet-il d'en souligner davantage la valeur spirituelle, et de mieux garder conscience que, sous les diverses figurations sensibles, c'est toujours la personne même de Jésus qui est en cause.

LE CŒUR DU CHRIST ET SON AMOUR POUR LES HOMMES

Le cœur est le symbole de l'amour; mais de quel amour s'agit-il quand nous parlons du cœur du Christ?

Dans l'ordre humain, le cœur est regardé communément comme le siège, — au sens le plus large et nullement scientifique du mot, — de l'affectivité sensible et passionnelle. Mais il est aussi le témoin qui sympathise harmonieusement avec les sentiments les plus nobles de l'âme. C'est pourquoi le cœur peut être pris comme le symbole aussi bien de l'affectivité spirituelle que de l'affectivité sensible. Nous n'avons donc pas de peine à voir dans le cœur du Christ le symbole de sa vie affective la plus haute, toute imprégnée de charité

surnaturelle. Il n'est pas en effet d'activité de l'esprit, si purifiée soit-elle, qui n'ait son retentissement dans la partie sensible de l'être humain. L'âme et le corps constituent un seul et même individu; leur union est nécessaire pour qu'il puisse exister intégralement et agir; et de même que l'intelligence ne peut connaître sans le secours de l'imagination, de même la volonté, pour aimer, ne peut se dépouiller de tout le substrat affectif de la sensibilité. Elle s'y appuie au contraire dans son élan vers les réalités spirituelles, et le fait en retour communier à sa ferveur en une exaltation que le rythme lui-même du cœur accompagne.

La dévotion au Sacré-Cœur envisage donc l'amour proprement surnaturel qui jaillit de la grâce sanctifiante et qui, bien que subjectée dans la partie supérieure de l'âme du Christ, ne laisse pas cependant que de se répandre jusqu'à son cœur et de l'embraser — comme on dit parfois dans un style quelque peu désuet — des flammes les plus ardentes de la charité. Jésus possède la grâce dans une plénitude insoupçonnée, plénitude qui revient de droit au Fils unique de Dieu et qui est le principe de toutes nos grâces : c'est dire que nulle pensée humaine ne mesurera jamais l'amour de charité qui fait battre le cœur du Christ.

D'autre part, cet amour, de par sa nature même, s'adresse premièrement à Dieu, et ce n'est que par dérivation qu'il s'adresse à la créature, en tant qu'elle est de Dieu. Il semblerait donc à première vue que la dévotion au Sacré-Cœur devrait honorer avant tout l'amour de Jésus pour son Père, et secondairement sa charité envers les hommes. Mais, dans le domaine proprement humain, ce qui nous frappe d'abord quand nous vantons les qualités de cœur d'un individu, ce sont les sentiments de bonté et de dévouement qu'il manifeste à l'égard de ses semblables : nous ne découvrirons que plus tard, par la réflexion, la source cachée qui est à l'origine de son désintéressement. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que la dévotion au Sacré-Cœur se soit orientée dès le principe et comme par une sorte de mouvement spontané, vers la mise en valeur de toutes les activités de Jésus qui révèlent son immense amour pour les hommes. Cet amour

se manifeste dans l'Évangile sous les formes diverses de l'affectivité humaine la plus noble et la plus délicate; cet amour éclate principalement dans la Passion du Seigneur et dans l'institution de l'Eucharistie, au point que la dévotion au au Sacré-Cœur ne pourra pas ne pas faire une place à part et toute privilégiée à ces deux grandes manifestations de l'amour de Jésus pour les hommes.

LE CŒUR DU CHRIST ET SON AMOUR DU PÈRE

Mais il va sans dire que, tout en accordant une part importante à la charité du Christ envers les hommes, une dévotion éclairée ne peut laisser entièrement dans l'ombre sa charité à l'égard de son Père. Il n'y a pas deux charités : il n'y en a qu'une qui va d'abord à Dieu aimé en lui-même et pour lui-même, et qui redescend ensuite vers la créature en qui elle trouve un vestige ou une image du Dieu qu'elle aime. Si le Christ a aimé les hommes, c'est parce qu'il aimait d'abord son Père. Le sacrifice qu'il consomme sur la Croix est offert à Dieu dont la sainteté offensée par le péché réclame justice; et c'est pour restaurer les droits de Dieu sur la créature que Jésus s'immole dans l'amour. Par le fait même Jésus manifeste son amour pour nous, puisqu'il nous sauve, et qu'en expiant nos péchés, il nous rend la vie de la grâce. Mais, dans l'ordre de la charité, ce point de vue est second par rapport au premier.

Dès lors la dévotion au Sacré-Cœur peut bien s'attacher à honorer l'amour du Christ pour nous, mais elle ne saurait oublier que cet amour puise toute sa valeur surnaturelle et sa force dans l'amour de Dieu. Et si elle veut éviter de s'affadir en transposant inconsciemment l'amitié de Jésus pour nous sur le plan d'une simple tendresse humaine, il lui faut de toute nécessité garder sous son regard de foi, cette hiérarchie des valeurs surnaturelles sans laquelle il n'est pas de vraie piété.

Aussi bien il est un aspect de la dévotion au Sacré-Cœur qui réclame formellement cette visée de l'amour du Christ

pour Dieu : c'est celui de la réparation. On sait combien, depuis le XVII[e] siècle, et particulièrement depuis sainte Marguerite-Marie, l'idée de réparation a pris une place importante dans le culte du Sacré-Cœur. L'Encyclique du pape Pie XI, *Miscrentissimus Redemptor*, est venue confirmer et approuver ce mouvement de religion par lequel l'âme chrétienne s'efforce de joindre ses propres expiations à la grande expiation du Christ en vue de rendre justice à l'Amour méconnu et outragé par le péché. Or, cette réparation s'adresse et ne peut s'adresser qu'à Dieu : elle tente d'entrer dans les mêmes sentiments qui animaient le cœur du Christ à l'égard de son Père quand, au moment de l'oblation du Calvaire, il faisait monter vers lui, dans la souffrance et l'immolation, l'ardeur de sa charité. L'idée de réparation nous fait donc bien envisager d'une façon toute particulière, dans le cœur de Jésus, ce côté primordial de la charité qui est l'amour de Dieu.

Il existe, à dire vrai, un autre aspect de la dévotion réparatrice qui attire nombre d'âmes et qui consiste à consoler le cœur humain du Christ des ingratitudes des hommes, de leurs indifférences et de leur mépris. L'amour et le repentir que nous exprimons à Jésus pour nos propres fautes et celles de nos frères en humanité, furent connus de lui à l'avance et devinrent une source de consolation pour son cœur agonisant sous le poids du péché des hommes : « Sans aucun doute, écrit le pape Pie XI, l'âme du Christ, triste à en mourir, a reçu quelque consolation de notre réparation qu'il prévoyait, quand lui est apparu du ciel un ange pour consoler son cœur accablé de dégoût et d'angoisse. »

Mais ce n'est là qu'un aspect partiel et dérivé de la religion réparatrice. Pie XI l'indique nettement quand il déclare : « Dans la consécration, ce qui est premier et principal, c'est la réponse de l'amour de la créature au Créateur. Mais il est un autre point de vue qui découle de là tout naturellement, c'est qu'il nous faut compenser les injures faites à ce même Amour incréé par nos oublis et nos offenses : et c'est là ce qu'on appelle communément la dette de réparation. »

LE CŒUR DU CHRIST ET SON AMOUR INCRÉÉ

La dévotion au Sacré-Cœur ne peut donc omettre de considérer l'amour de charité de Jésus pour son Père, lorsqu'elle porte le chrétien à suivre l'exemple du Maître et à rendre avec lui justice à Dieu par le moyen de la réparation et de la pénitence.

Cependant elle va plus loin encore. La réparation, nous l'avons vu, s'adresse à l'Amour incréé de Dieu. Mais cet Amour incréé est commun aux trois personnes de la Trinité, car il est l'Amour même de Dieu, identique à son essence. Or Jésus est Dieu; par sa nature divine, il communie pleinement à cet amour essentiel qui est aussi celui du Père et de l'Esprit. Quand donc l'âme dévote au Sacré-Cœur fait monter vers Dieu l'hommage de sa réparation, c'est vers Jésus, Fils de Dieu, Dieu lui-même et Amour incréé, que se porte spontanément sa pensée, et c'est à la divinité de Jésus qu'elle s'adresse. Sans doute elle ne peut en rester là : le Verbe est indissolublement lié dans l'unité d'une même essence aux deux autres personnes divines, et en définitive le terme dernier de l'hommage réparateur ne saurait être que la Très Sainte Trinité elle-même. Mais il n'en est pas moins vrai que cette dévotion au Sacré-Cœur a fait opérer à l'âme une ascension spirituelle des plus authentiques : partie du Cœur du Christ, considéré comme le symbole de sa charité envers les hommes, l'âme en est venue à s'élever comme par degrés jusqu'à l'amour surnaturel de Jésus à l'égard de son Père : en particulier, son désir d'imiter Jésus dans sa réparation du péché l'y a conduite tout naturellement. Puis, consciente des exigences de l'Amour incréé, c'est jusqu'à cet Amour qu'elle est montée en le découvrant d'abord en Jésus lui-même, Fils éternel de Dieu, pour aboutir enfin à Dieu Trinité, Amour essentiel et infini.

On pourrait d'ailleurs reprendre la même ascension spirituelle d'un autre biais, en se plaçant au point de vue qui est celui de la contemplation de la charité. Le cœur de Jésus, objet de notre charité adorante, nous mène à considérer son

amour et sa miséricorde envers les pécheurs que nous sommes. Mais cet amour ne s'explique que par son amour à l'égard du Père, car la charité puise en Dieu son motif d'aimer la créature. D'autre part, cet amour créé de Jésus, issu de la plénitude de sa grâce, et qui imprègne son humanité tout entière, n'est que l'image très parfaite de cette charité infinie qui bat au Cœur de Dieu et dont le Verbe, en son humanité, nous donne le témoignage. Amour unique et essentiel des trois divines Personnes, par lequel nous pénétrons dans le secret du mystère de la Trinité. Le terme de ce mouvement de l'âme contemplative, c'est la consécration de tout elle-même au Cœur de Jésus et, par lui, à l'Amour incréé de Dieu, éternel et immuable, Créateur et Sauveur, devant lequel nous prosternons notre néant de créatures pécheresses.

Ces deux voies de la réparation et de la consécration, qui du Cœur du Christ montent vers le Cœur de Dieu, si elles sont distinctes par leur intention, ne s'excluent pas, loin de là. L'amour, pour se donner toujours davantage, est avide de connaître plus intimement le mystère de la transcendance divine. La dévotion au Sacré-Cœur, en plein accord avec la révélation, lui manifeste que le dernier mot qui nous livre le secret de Dieu, c'est l'amour — *Deus Charitas est* — et l'âme qui a compris cela éprouve le besoin de se livrer et de se consacrer sans retour à Celui qui « a tant aimé le monde qu'il lui a envoyé son Fils unique afin que le monde soit sauvé par lui ». Mais en même temps la créature, qui connaît sa misère, se sent pressée de réparer les fautes dont elle porte le poids : cette réparation ne peut que s'adresser à Dieu, à son amour incréé, outragé et méconnu. Seulement, il n'est pas de véritable réparation qui ne passe par le Christ; Jésus est le seul Médiateur entre le pécheur et Dieu. Médiation d'amour, car « le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain[2] ». Et cette immense charité, renfermée en son

2. *Somme théol.*, III^e^ partie, quest. 48, art. 2.

cœur, nous attire après lui et nous fait accomplir cette montée du Calvaire qui, par delà la Croix sanglante, débouche sur le ciel, en la Trinité sainte qui pardonne et qui sauve.

On peut, après cela, entre théologiens, se demander quel est l'objet formel de la dévotion au Sacré-Cœur. A n'en pas douter, cet objet est le cœur même du Christ, symbole de son amour pour les hommes. Mais l'on ne peut en rester là quand il s'agit de vivre intégralement cette dévotion : l'humanité du Christ est le pont qui mène à sa divinité. Il faut opérer le passage, en sorte que la dévotion au Sacré-Cœur doit nous conduire nécessairement plus loin qu'elle-même, jusqu'en ces abîmes insondables de l'éternel Amour *qui, du haut des cieux, nous a bénis et comblés de bienfaits spirituels dans le Christ* (Eph., 1, 3).

Ch.-V. Héris, O. P.

LE CŒUR DE JÉSUS ET LA TRINITÉ SAINTE

« On ne peut croire explicitement le mystère de l'Incarnation du Christ sans la foi à la Trinité. Car dans le mystère de l'Incarnation du Christ est contenu ceci : que le Fils de Dieu a assumé notre chair, qu'il a renouvelé le monde par la grâce du Saint-Esprit et que c'est aussi du Saint-Esprit que lui-même a été conçu [1]. »

En plus de son dessein immédiat dans le contexte, cette parole de saint Thomas marque, non seulement le rattachement du mystère de l'Incarnation rédemptrice à celui de la Sainte Trinité, mais désigne ce dernier comme étant, en définitive, à la source même de son intelligibilité.

Elle dégage également la position vraiment centrale du mystère de cette Incarnation entre — d'une part — le mystère même de Dieu, Père, Fils et Esprit, et — d'autre part — sa communication à nos âmes. Elle est l'écho très pur de toute la révélation évangélique en saint Jean, telle qu'elle se trouve notamment condensée dans ce message de Jésus à la Samaritaine : *Si tu connaissais le don de Dieu, et qui est Celui qui te dit : Donne-*

1. « Mysterium Incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis, quia in Mysterio Incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit » (saint Thomas, IIa-IIae, q. 2, a. 8, c).

moi à boire, c'est toi qui lui aurais demandé, et il t'aurait donné de l'eau vive[2]. Le Christ indique lui-même la nécessaire connexion entre le don de Dieu à nos âmes et sa Personne, de laquelle la grâce découle, comme un flot de sa source.

Ainsi, si l'Incarnation rédemptrice est, d'une certaine façon, le mystère fondamental de notre religion parce que premier, pour nous, dans l'ordre de la connaissance, la Sainte Trinité est le mystère fondamental dans l'ordre de l'Être et, partant, dans celui de toute intelligibilité.

Or, tandis qu'il appartient à la théologie d'élaborer progressivement cette synthèse de tous les mystères de notre religion, à partir du mystère suprême, celui de Dieu, c'est dans le vrai culte du Cœur de Jésus que celle-ci se réalise de façon vivante et concrète. Notre dessein, dans ces pages, est d'exposer précisément que ces perspectives trinitaires du culte du Sacré-Cœur, loin de nuire au réalisme très humain de celui-ci, sont au contraire ouvertes nécessairement par lui; elles ne sont pas une extension de ce culte, mais entrent dans son propre contenu.

De fait, le culte du Cœur de Jésus n'est pas autre chose que le culte de la Personne aimante du Verbe incarné rédempteur, Personne aimante considérée comme telle, à travers la réalité matérielle, d'ailleurs adorable, de son Cœur de chair. Jésus, vrai Fils de Dieu, unit dans sa Personne deux natures réelles, distinctes, inséparables : la nature humaine et la nature divine. En tant qu'homme, Jésus a une liberté humaine, un amour humain. Tout dans cette nature — et l'amour humain en particulier — est bien le jaillissement d'une âme humaine et non d'un pur esprit. C'est pourquoi le symbolisme du cœur, employé par le langage courant relativement aux sentiments humains, a — de ce point de vue qui n'est encore que restreint et limité, et que d'autres données enrichiront — d'identiques raisons d'être à propos du Cœur de Jésus[3]. Certes, cet amour humain se trouve

2. Jn, 4, 10.

3. Nous avons signalé dans une étude antérieure que le problème précis de l'objet du culte du Sacré-Cœur n'est point entièrement résolu par la question : de quoi le cœur humain est-il le symbole ? — avec *application* ensuite au Cœur du Christ. La question de l'objet de ce culte est, comme nous le

à l'avant-plan dans l'ordre psychologique de la connaissance. C'est un trésor déjà incomparable que cet amour-là nous livre lorsqu'il transparaît dans les regards, les gestes, les attitudes de Jésus. Mais tout cela qui est extérieur, apparent, est expressif d'autre chose et nous découvre l'amour lui-même, lequel déborde nécessairement toutes ces manifestations.

Or, si cet amour humain a son rôle incontestablement légitime et d'un attrait puissant dans le culte du Cœur de Jésus, il importe cependant de relever son caractère propre, absolument unique. Car si le Christ, par son humanité, a été capable d'éprouver, de sentir, joies, peines, déceptions, désirs, en lui comme en nous, tout cela a été fonction de « sa » sensibilité si parfaite, si délicate; fonction de « sa » conscience mystérieuse d'Homme-Dieu, dans laquelle se connaissant, se possédant infiniment mieux que nous ne nous connaissons et que nous ne nous possédons nous-mêmes, il réalisait davantage (au sens anglais du verbe « to realise ») les motifs et les causes intimes de ses joies et de ses peines, y réagissant activement, à « sa » manière. Cette façon de réagir, toute personnelle, la Révélation nous la présente comme absolument déconcertante, incompréhensible pour nous : pour notre raison, elle est vraiment une folie, une folie toute divine[4]. Oui, car cet amour humain du Christ, comme d'ailleurs toutes ses œuvres, ses actes, ses paroles, sont un signe personnel, disons mieux : un signe de sa Personne, engageant et exprimant donc le sujet dernier, le Verbe de Dieu ! Toute la nature humaine de Jésus est immanente au Verbe, elle est assumée en Lui, par Lui. Elle ne subsiste que dans la subsistance même du Verbe. C'est, par conséquent, à cette source profonde, à ce centre divin, combien mystérieux, que se rattache cet amour humain cependant libre et vraiment humain.

Or, c'est, de toute évidence, *dans l'amour* que la personne

disions, bien plus vaste : « Étant donnés tous les aspects et les éléments que nous *devons* considérer dans le Christ (en vertu de l'Écriture, de la Tradition aussi bien que de la dualité des natures dans l'unité *concrète* de la Personne du Verbe...) quels sont de ces aspects et de ces éléments ceux dont son Cœur de chair est le symbole » (J. Jacques, S.C.J., *Culte et Théologie du Sacré-Cœur*, dans *Année théologique*, 1947, pp. 287-288).

4. Cf. 1 Cor., 1, 18-25.

s'engage et s'exprime de la manière la plus totale, la plus profonde, la plus intime; elle s'y livre. L'amour humain du Christ sera donc aussi le plus révélateur de sa Personne, il en sera le signe, et le signe privilégié. D'autant plus privilégié que la Personne du Verbe s'identifie à l'Amour divin selon une relation réelle, personnelle, distincte.

C'est ce qui donne à cet amour humain du Christ son aspect si prenant et que la piété du fidèle saisit comme d'instinct. Avec les saints et les mystiques, avec la voyante de Paray-le-Monial, dans le Christ, dans cet homme Jésus, le fidèle voit ce Dieu qui l'aime, ce Dieu qui l'appelle, ce Dieu qui pleure avec lui, sur lui ! C'est bien le divin qui donne à l'humain, en Notre-Seigneur, son caractère le plus poignant, ses incommensurables dimensions, sa transcendante plénitude ! Car il est impossible de séparer, dans l'amour humain du Christ, cet amour humain en lui-même, de cette nécessaire valeur symbolique du divin qu'il possède intrinsèquement, et par lequel, il est, tout entier, référence à l'Amour divin.

Nos mots, avouons-le, sont ici particulièrement pauvres ! Dans le visible, le créé, Dieu déjà s'engage et s'exprime; mais, ordinairement, et quel que soit le fondement du symbolisme que notre intelligence peut voir dans la nature des choses, le « signe », dans sa réalité matérielle, est distinct de sa signification. Certes, dans la création, comme aussi dans la révélation primitive par l'intermédiaire des prophètes ou de son peuple, Dieu s'est révélé... En toutes ces manifestations, il dévoile quelque chose de ses attributs divins, mais ce qui fait le secret de Dieu, sa propre vie intime, reste inviolé et inviolable. Dieu est Dieu, Dieu est Mystère, c'est l'Être infiniment transcendant auquel ne peuvent prétendre nos facultés bornées, faibles, indigentes. Tandis que dans l'Incarnation, ce que Dieu révèle, c'est le fond le plus intime, le plus personnel de son Être. Ce qu'il engage, c'est sa Personne, et tout l'humain lui-même est symbole, de par sa nature même, c'est-à-dire qu'ici le rapport du signe au signifié n'est pas surajouté. C'est par sa propre réalité ontologique qu'il est « signe », en raison de cette unité vitale, personnelle, propre à l'union hypostatique. « Ceci n'entraîne d'ailleurs aucune confusion ni mélange des deux natures,

puisque c'est l'humain qui est assumé et donc qui participe, dans une participation créée, au divin[5]. » La valeur de symbole de l'amour humain du Christ appartient intrinsèquement à cet amour humain; c'est cet amour qui, tout entier, est réalité symbolique, théophanie de Dieu.

C'est le grand mérite de la scolastique d'avoir élaboré, jadis, une théorie du signe aussi fouillée (à cause de la multiplicité et de la variété des signes) et cependant aussi claire et aussi péremptoire quant à l'essentiel, montrant notamment l'unité donnée d'emblée, dans l'ordre de la connaissance, entre le signe et ce qu'il signifie. Par ailleurs, cette scolastique même et son langage inévitablement technique ne doivent pas nous faire perdre de vue la simplicité émouvante de ce qu'ils affirment. Comme nous l'avons fait remarquer, les plus humbles âmes s'expriment spontanément de façon théologiquement exacte, et c'est bien un Amour infini qu'elles aiment en ce Jésus qui les a semblablement aimées.

A cet égard, ce serait se méprendre étrangement sur la véritable portée des apparitions du Christ à Paray-le-Monial, que de croire que celles-ci proposent, comme seul objet du culte du Sacré-Cœur, l'amour humain de Jésus, sous prétexte qu'il n'y serait pas fait mention expresse de l'amour divin. Notons cependant ce texte explicite de Marguerite-Marie que relevait, autrefois, le P. Bainvel :

> Il me fit voir que l'ardent désir qu'il avait d'être aimé... lui avait fait former le dessein de manifester son Cœur aux hommes avec tous les trésors qu'il contenait... afin que tous ceux qui voudraient lui rendre et lui procurer tout l'honneur, l'amour et la gloire qui serait en leur pouvoir,... il les enrichit... *de ces divins trésors du Cœur de Dieu, qui en était la source, lequel il fallait honorer sous la figure de ce cœur de chair*[6].

La révélation de Paray n'est d'ailleurs pas celle d'un dogme nouveau. En réalité, il ne s'agit que d'une manière, nouvelle

5. J. Jacques, S.C.J., *art. cité*, p. 291.

6. *Lettres inédites*, t. IV, p. 142; revu sur G. cxxxiii, 568. (Ce qui est souligné l'est par nous.)

pour les hommes, de prendre conscience du mystère de l'Incarnation rédemptrice et, par ce mystère, d'entrer dans la connaissance des infinies tendresses du Dieu qui est Charité. Elle s'adresse à eux parce que, malgré le prodige de l'Amour, ils sont retombés dans l'indifférence et l'insensibilité. Le Christ sait bien que si l'on méconnaît son amour humain (l'amour humain d'une Personne divine) on le méconnaît lui-même et, du même coup, l'Amour divin. Alors, dans un geste le plus proche possible de notre mentalité, de notre sensibilité, il nous découvre sa poitrine, son Cœur brûlé de flammes, percé d'un stigmate sanglant, et il nous crie : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour... et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que de l'indifférence et de l'ingratitude, surtout par les froideurs et les irrévérences qu'ils ont pour moi dans le sacrement de mon amour. » Impossible vraiment de forcer davantage notre attention à tout son amour, à l'amour de toute sa Personne, sinon par cette monstration de son Cœur, Cœur d'homme d'une Personne infinie, Cœur ayant décidé de reprendre les hommes précisément par le cœur. Le Christ devait-il faire plus ? Devait-il insister sur la portée infinie de ce symbole ? Mais non, puisque c'est lui qui nous parle, lui qui nous dit son amour, lui qui nous montre son Cœur, ce Cœur que, par l'Incarnation, réellement, le Verbe divin a fait sien.

Les hommes ont-ils d'ailleurs besoin de mots savants sur Dieu, d'épithètes caractéristiques relatives au divin ? Leur faut-il un concept renouvelé de ce que contient déjà la Révélation ? Un concept renouvelé de ce qui dépasse tout concept : l'Amour infini ? Non, il n'y a rien à ajouter à la Révélation : le Christ est *toute* la Révélation de Dieu. Ses œuvres, ses paroles, ses actes, sa réalité même et sa Personne sont un message. Il n'est pas un signe quelconque de Dieu, il est la Charité vivante, la Charité incarnée [7].

7. C'est dans cette perspective — et dans cette perspective seulement — que peut se comprendre toute la doctrine de l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* telle qu'elle nous apparaît dès son exorde, lorsqu'elle nous parle de *la Charité même de Dieu proposée aux honneurs d'un culte spécial;* lorsqu'elle nous

Ainsi donc l'amour humain du Christ est le signe de l'Amour divin en tant qu'il est possédé par le Verbe selon une relation réelle, personnelle, distincte. Ceci suffirait déjà pour qu'on doive dire, par une corrélation logique, fondée sur une nécessité ontologique, que cet amour humain du Christ nous ouvre tout le mystère de cet Amour divin commun aux trois Personnes divines. *Dieu est l'Amour*, nous dit saint Jean.

Mais le culte du Sacré-Cœur ne nous donne-t-il pas, concrètement, de déboucher dans un si grand mystère, de manière toute simple, en nous mettant en relation vécue avec l'Amour divin du Père et avec l'Esprit? Il suffit pour cela d'entrer dans la révélation évangélique. L'amour divin, en tant que possédé par le Verbe, selon la relation propre qui le caractérise, est l'amour divin du Fils de Dieu. Il ne peut être qu'un amour filial. Et cet amour filial du Verbe se traduira nécessairement en Jésus, sur le plan créé, dans son amour d'homme, en revêtant celui-ci des caractères propres à un amour vraiment filial. C'est pourquoi cet amour est un amour pur, désintéressé, vraiment oblatif, et c'est ce que souligne très spécialement le culte du Sacré-Cœur. Cet amour filial s'exprime aussi dans les vertus les plus marquantes de Jésus : son humilité, son obéissance, son abandon au bon plaisir du Père, son zèle, sa charité. Par là, le culte du Sacré-Cœur fait atteindre d'emblée, aux simples, ce qu'aucune éthique, ce qu'aucune analyse des vertus chrétiennes ne pouvait ou n'a longtemps saisi : à savoir, que ce n'est pas seulement à l'humanité créée du Verbe incarné qu'il fallait les référer, mais, par une intériorisation plus profonde, à sa Personne de Fils de Dieu. Le P. Taymans d'Eypernon, en particulier, a bien montré que toute filiation étant fondée sur le fait que l'un, issu de l'autre, tient son origine de l'autre, une hiérarchie nécessaire existe,

montre, dans le culte du Cœur de Jésus, *la synthèse de toute la religion et la règle d'une vie parfaite;* lorsqu'elle nous présente la consécration, *par laquelle nous nous vouons au Cœur de Jésus*, comme inséparable de cette référence active *de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous possédons à l'éternelle Charité de Dieu;* enfin, lorsqu'elle nous incite *à cet universel devoir de réparation envers le Sacré-Cœur de Jésus*, à raison surtout de l'offense faite *à l'Amour incréé* (cf. J. Jacques, S.C.J., *art. cité*, pp. 274-298).

dictant normalement une attitude par cela même[8]. L'égalité entre les Personnes divines ne supprime pas, pour le Fils, la conscience d'être de toute éternité engendré. Ce qu'il possède à jamais, il le reçoit à jamais... C'est ce qui détermine dans le Fils ce sens de l'humilité qui est pure reconnaissance de ce que le Père est le Principe. De même l'obéissance du Christ est entée dans l'ordre des processions éternelles; elle est acquiescement libre et tout filial à la volonté du Père, livraison totale à son bon plaisir.

Ainsi donc, rien qu'en observant les actes, les paroles, les gestes de Jésus, rien qu'en pénétrant dans ses intentions et son vouloir intime, ses vertus profondes, les *propres vouloirs du Père* — et avec eux *son Amour* — se décèlent.

Les textes de la révélation, de saint Jean en particulier, sont, à ce sujet, bien explicites, car ils ne se contentent pas de nous parler du mystère d'un Homme-Dieu, Verbe fait chair, Être qui dans sa personnalité profonde est tout relatif au Père, mais ils en font vraiment l'Envoyé du Père qui doit accomplir une mission de salut. L'Incarnation n'a d'autre but que la Rédemption, laquelle est l'œuvre des trois Personnes divines. La mission temporelle du Christ, fondamentalement, s'origine à la génération éternelle du Verbe, elle s'en distingue en tant qu'elle connote quelque chose de temporel.

Par ce temporel, nous pouvons voir, en la vie du Christ, comme en filigrane, l'amour miséricordieux du Père se penchant vers nous. Tout l'être du Christ, et très spécialement cette bonté qu'il manifestait pour les pécheurs, au grand scandale des Pharisiens, exprime déjà ce débordement extrême de l'Amour divin qui veut nous guérir, mieux, se communiquer à nous, nous donner sa vie propre, la vie même de Dieu.

Mais comment le Christ accomplira-t-il cette mission ?

Depuis le péché, un abîme est entre le Père et l'homme. Car, dans l'ordre concret de la création, le sens dernier, la fin de l'homme était d'être une louange de la gloire de Dieu, une affirmation vivante de la transcendance de son Amour infini, une

8. Cf. Fr. Taymans d'Eypernon, S.J., *Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image*, pp. 70-74.

communion à cet Amour. Mais l'homme s'est détourné de sa fin, il a adhéré à lui-même et à la créature, en les coupant de toute référence et de leur orientation foncière, ultime. Au lieu de trouver en Dieu le pourquoi de son existence, rompant délibérément ses liens avec lui, l'homme a encouru la mort, châtiment inéluctable du péché.

C'est cette nature passible et mortelle que le Verbe de Dieu a revêtue selon le vouloir du Père. Lui seul peut la relever en l'assumant totalement. C'est dans cette nature, en prenant sur lui le lot de l'humanité pécheresse, que l'*amour réparateur, vivant au Cœur du Fils de Dieu* et se modelant sans cesse activement sur le vouloir du Père, s'offrira lui-même dans un sacrifice unique, parfait. Jésus, Verbe incarné, est le Dieu Sauveur, le Dieu Rédempteur. Combien touchante est cette pédagogie divine qui va chercher à nous atteindre directement, d'homme à homme, par le sensible, par une communauté de souffrance même, et jusque dans l'acceptation de la mort !

Il importe cependant plus encore de souligner à nouveau l'aspect ontologique de l'expiation du Christ, son rattachement à toute la mission temporelle du Verbe et donc à la réalité de cet acte d'Amour trinitaire qui préside au mystère de l'Incarnation rédemptrice. Seul parmi tous les êtres, comme l'a bien montré le P. Dehau, l'homme est capable de souffrir et de mourir par amour[9] ! C'est cette valeur d'amour et de don qui a comme enthousiasmé le Verbe de Dieu lui-même. Dans l'élan de son amour filial extasié pour le Père, il a comme embrassé, dès son *Ecce venio*, cette carrière terrestre vouée à la souffrance et à la croix. Lui-même a puissamment inculqué la loi et la nécessité du sacrifice à ceux qui veulent le suivre. Il en a affirmé la puissance triomphante irrésistible; il en a fait le fond même de sa vie. C'est, en effet, dans son holocauste, dans un abandon complet de tout lui-même, qu'il a trouvé la possibilité suprême d'affirmer, en vrai Fils, la transcendance de la Charité divine.

Le culte du Sacré-Cœur approfondit précisément ce mystère du sacerdoce de Jésus et de sa vie de Victime, toute la théologie

9. Pierre-Thomas Dehau, O.P., *Le contemplatif et la Croix*, pp. 25 sq.

de cette offrande, dont la métaphysique doit s'éclairer aussi d'en-haut, dans le mystère même de l'amour filial du Christ. On comprend dès lors que le sacrifice du Christ soit le sacrifice unique, parfait; le seul que le Père puisse agréer, le seul qui obtienne notre pardon; et qu'il soit, pour Jésus, la source de toutes ses prérogatives de Seigneur, de Juge, de Sauveur. Si le Christ glorieux garde les stigmates de son immolation sanglante, consentie par amour — ceux-ci, et très particulièrement le *Cœur blessé* — demeurent le signe ineffaçable de ce que le Christ est vraiment passé *par la mort*, par l'immolation, et qu'ainsi son offrande au Père, en réparation du péché, a été jusqu'au don extrême du plus grand amour.

Or, cette oblation du Christ sur la croix s'est accomplie dans l'Esprit-Saint, dit saint Paul dans l'Épître aux Hébreux[10]. C'est ici qu'il faudrait approfondir la relation du culte du Sacré-Cœur avec cet amour personnel de Dieu qui est l'Esprit-Saint.

La révélation, la liturgie insistent, en effet, sur ce que l'Incarnation est l'œuvre de l'Esprit-Saint : *Et incarnatus est de Spiritu Sancto*. Toute la nature humaine de Jésus, son Cœur humano-divin, vrai Cœur du Fils de Dieu, est donc aussi un don de l'Esprit.

Il y a lieu de se souvenir comment, en Dieu même, la génération du Verbe de Dieu, avec le don mutuel du Père au Fils comme du Fils au Père qu'elle implique (selon l'absolue liberté qui est le propre de l'Être divin) s'achève dans la procession du Saint-Esprit. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature humaine du Christ se trouve assumée dans la subsistance du Verbe.

Ce n'est donc pas simplement en tant que cette Incarnation est, pour cette nature humaine créée de Jésus, un don gratuit, libéral, incessant du Père, qu'il faut l'attribuer, comme œuvre spéciale, à l'Amour infini; mais, de même que le Père et le Fils, dans la Trinité, se donnent mutuellement l'un à l'autre dans l'Esprit-Saint, ainsi, dans l'Incarnation, le Père se donne à son

10. Héb., 9, 14.

Fils jusque dans cette nature humaine et celle-ci, filialement, se donne en retour au Père. Le Saint-Esprit, procédant personnellement, en la vie trinitaire, du mutuel amour divin, comblera donc de sa plénitude l'humanité de Jésus et consommera aussi en lui l'unité du Fils fait homme et du Père. Ce sera conséquemment sous l'empire de tout cet Amour personnel divin qu'est le Saint-Esprit, que toutes les actions du Christ, tout en procédant de l'unique Personne du Verbe comme de leur sujet personnel dernier, s'accompliront.

Jusque dans le sacrifice de la croix, qui est le point culminant du don que le Père fait, en n'épargnant pas son Fils unique, et du don que le Fils fait de sa vie au Père, l'Esprit est le lien et le consommateur de cet amour suprême.

Or, cette oblation du Christ incluait toute l'humanité, toute la création, puisqu'elle se faisait au nom de celle-ci, et le Père ne pouvait pas ne pas y prendre ses complaisances. On saisit par là toute la théologie paulinienne de cette exaltation de l'humanité de Jésus ressuscité entrant dans la gloire de la divinité, devenant le grand sacrement, le Signe vraiment efficace, la Source jaillissante communiquant à ceux qui croient en lui l'Esprit de Dieu, dont l'infusion est la raison d'être de l'œuvre rédemptrice.

Les exégètes ont abondamment commenté, ces dernières années, le texte du chapitre 7 de saint Jean : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture : des fleuves d'eau vive couleront de son sein. Ceci, il le disait de l'Esprit qu'allaient recevoir ceux qui croient en lui, car l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié* (37-39) [11]. Ils sont de plus en plus unanimes pour dire que le Christ s'y révèle, et cela jusque dans son Sacré-Cœur, comme la source d'eau vive. Le don du Saint-Esprit à nos âmes est donc vraiment l'achèvement du Sacrifice rédempteur, de sorte qu'il ne serait pas trop hardi de penser que l'Esprit est, en nous, le don même du Cœur de Jésus, en ce sens, du moins, que toute notre vie de grâce demeure dans la dépendance de l'amour actuel, toujours vivant, du Cœur de Jésus pour nous.

11. Cf. Lagrange, Calmes, H. Rahner, Cerfaux, Braun, Durwell.

Ainsi donc c'est le Christ glorieux qui détient toute l'économie de l'Esprit, selon, d'ailleurs, l'annonce que Jésus nous en avait faite : *Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous... mais si je m'en vais, je vous l'enverrai* [12]. Ce « départ » n'est pas autre chose que le passage du Christ de la mort à la vie, de son existence terrestre de Fils de Dieu à son existence glorieuse divine auprès du Père.

Ainsi, de même que l'œuvre de la Rédemption, dans sa phase objective, nous a montré la collaboration personnelle de l'amour humain de Jésus avec cet amour personnel divin qui est le Saint-Esprit, ainsi toute l'œuvre salvifique, dans sa phase subjective d'application à nos âmes, demeure totalement sous l'influence de l'un et de l'autre. Les mêmes actions surnaturelles sont attribuées tantôt au Christ, tantôt à l'Esprit. Notre vie chrétienne est à la fois une vie dans le Christ et une vie dans l'Esprit. Si le mystère de la grâce nous fait communier, dans des rapports personnels, avec chacune des trois Personnes divines, c'est parce qu'il déborde de cette plénitude dont le mystère de l'union hypostatique, dans le Christ, est la source, et que le Cœur de Jésus nous a ouverte!

Julien Jacques, S.C.J.

12. Jn, 16, 7.

L'IDÉE DE LA RÉPARATION

Tout ce qui regarde l'apparition et le développement historique de la dévotion *réparatrice*, — les personnages, les courants d'idées, les mouvements, — sera délibérément laissé de côté dans cette note. On n'y cherchera qu'une réflexion théologique sur l'idée même de la *réparation* et sur ses rapports avec la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus.

I. — LA RÉDEMPTION

L'idée de la réparation se greffe sur le dogme central de notre foi, celui de la Rédemption. Elle n'entend point remplacer les expressions traditionnelles du mystère, mais seulement mettre davantage en lumière un de ses aspects. Il s'agit là d'un aspect de la Rédemption qui a moins frappé les anciens mais qui trouve à présent, depuis deux siècles, un large écho dans certaines formes de spiritualité, issues de la dévotion plus sentie, plus sensible du Moyen-Age envers la sainte Humanité du Christ, fortement marquées par la tournure plus subjective des grands spirituels du XVI[e] et du XVII[e] siècle, et qui ont trouvé leur expression la plus caractéristique dans le culte du Sacré-Cœur de Jésus.

La Rédemption répond parfaitement à la notion de la « réparation », à condition qu'on donne à celle-ci un sens suffisamment large. Qu'est-ce, en effet, la Rédemption, toute l'œuvre du Christ, sinon la « réparation » du péché et de ses conséquences ?

Cette réparation peut être envisagée sous deux angles :

1° Le péché est une offense personnelle à l'égard de Dieu, une révolte contre sa Seigneurie divine, un outrage à la Sainteté infinie, un refus de l'Amour incréé. Le Christ vient « réparer » cette offense, cette révolte, cet outrage, ce refus. Par son amour, son obéissance filiale, son don total de lui-même jusqu'à la mort sur la Croix, — sacrifice de valeur infinie, — il offre au Père, au nom de l'humanité pécheresse, une compensation, une satisfaction, une réparation adéquates. Cet aspect de la réparation du Christ pourrait être appelé *subjectif*, c'est-à-dire se rapportant directement aux *sujets*, aux personnes, aux relations personnelles entre l'homme et Dieu.

2° Le péché a détourné l'homme de Dieu, de la vie éternelle à laquelle Dieu l'avait appelé; l'œuvre de Dieu, dans l'homme et dans toute la création, se trouve par là bouleversée. Le Christ vient « réparer » l'œuvre de Dieu, réparer l'humanité déchue et livrée aux forces du mal. Il la répare, la redresse, la renouvelle, la ramène à Dieu, — et avec elle toute la création, — en l'assumant en lui, en la faisant mourir avec lui au péché et ressusciter avec lui pour une vie nouvelle en Dieu. C'est ce que nous pourrions appeler l'aspect *objectif* de la réparation du Christ.

Entre ces deux faces complémentaires et inséparables de l'œuvre du Christ, la première est plus théologale, mais aussi, par le fait même, plus inexprimable en langage humain. La Révélation, qui est manifestation de Dieu par ses œuvres, par ses interventions dans le temps, dans l'histoire, nous parle surtout de la seconde, de la réparation objective. Aussi est-ce bien naturel que le grand courant de la Tradition se soit attaché principalement à cet aspect de la Rédemption.

Toute la réparation du péché, sous quelque angle qu'on la considère, se fait dans et par l'Homme-Dieu Rédempteur. Dans son œuvre, si c'est la Résurrection qui manifeste — en la réalisant — la victoire sur le péché, la régénération, la vie nouvelle, c'est la Croix qui révèle toute la portée du péché, tout le prix du rachat, l'immensité de l'amour qui donne au Sacrifice rédempteur sa valeur et son efficacité souveraines. On comprendra sans peine que la contemplation de la gloire du Ressuscité portera

plutôt à considérer en lui l'œuvre de Dieu régénérée, l'aspect objectif de la Rédemption, tandis que la méditation de sa mort et de ses souffrances nourrira davantage le sens de la Rédemption subjective, l'intelligence de l'obéissance amoureuse de Jésus qui compense et *répare* le refus de l'homme révolté contre Dieu. Il est bien entendu qu'aucune de ces deux considérations ne saurait être exclusive : on ne peut pas séparer, dans l'œuvre du Rédempteur, la Mort et la Résurrection.

Malgré la valeur infinie et l'efficacité souveraine de cette œuvre du Rédempteur sur terre, la Rédemption n'est point achevée avec elle. Certes, la Rédemption est pleinement acquise dans le Christ, acquise pour nous tous, en vertu de la solidarité unique qui nous lie à lui, notre frère aîné et notre Chef. Mais nous ne sommes encore sauvés qu'en espérance. La Rédemption, une fois pour toutes acquise dans le Chef, reste à achever, à réaliser dans les membres de son Corps, personnellement et solidairement. Nous devons tous apporter notre irremplaçable collaboration à cet achèvement progressif de la Rédemption, à cette victoire de plus en plus complète sur les forces du péché en nous et dans le monde, à cette expansion de plus en plus intense, de plus en plus large, de plus en plus stable de la vie nouvelle en Dieu. C'est là toute l'œuvre de l'Église, toute l'œuvre du chrétien. C'est là le fruit de toute prière, de toute pénitence, de toute action sainte, de tout apostolat. Avec le Christ Jésus, nous pouvons et devons *réparer* le péché et ses suites, suivant les deux aspects que nous avons distingués : envers Dieu et dans son œuvre.

II. — LA RÉPARATION

« Réparation » pourrait donc avoir le même sens que « Rédemption », et il arrive parfois qu'on lui donne un sens aussi large. Néanmoins, quand on parle de réparation, on vise d'ordinaire le premier des deux aspects que nous avons distingués dans la réparation du péché : une réparation d'amour qui veut compenser, « consoler » en quelque sorte l'Amour refusé, la Sainteté

outragée. L'autre aspect, celui de l'œuvre de Dieu bouleversée par le péché, est sans doute sous-entendu, mais reste à l'arrière-plan.

Le sens théologal du péché et de sa réparation n'a jamais subi d'éclipse dans la foi de l'Église. Mais le caractère subjectif et inévitablement très anthropomorphique des expressions que nous pouvons lui donner n'avait que peu d'attrait pour l'ancienne tradition, qu'elle fût théologique, spirituelle ou liturgique. En revanche, ce côté subjectif de la réparation s'est avéré particulièrement apte à émouvoir la sensibilité moderne, — celle des derniers siècles, — et à stimuler l'amour par l'intermédiaire de la sensibilité.

Dans le cadre de cette note, il n'y a pas lieu de rechercher les facteurs historiques qui ont déterminé cette évolution. Mais il importe de noter ici que l'élément subjectif qui prend un relief plus accusé dans certains courants de la spiritualité moderne n'est nullement absent de l'Ancien ni du Nouveau Testament. A cet égard, tous les passages bibliques qui expriment, sous des images nécessairement anthropomorphiques mais profondément suggestives, la « peine » causée à Dieu par le péché de l'homme, annoncent déjà la dévotion réparatrice de notre époque :

Yaweh vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre... Et Yahweh se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé dans son cœur (Gen., 6, 6). *Tu m'as tourmenté par tes péchés, tu m'as fatigué par tes iniquités* (Is., 43, 24). *N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu*, écrira saint Paul à son tour (Eph., 4, 30). Le Seigneur lui-même nous fait sentir vivement, entre les termes si sobres de sa parabole, l'immense douleur du père délaissé par son enfant prodigue (Lc, 15, 20-32).

Or cette « douleur de Dieu », qui n'était qu'une image pour suggérer ce que pouvait être le péché vu du côté de Dieu, — côté pour nous inaccessible, — est devenue par l'Incarnation réalité tangible, réalité toute proche de nous. Nous voyons l'Homme-Dieu souffrir de l'opposition de ses adversaires, de l'indifférence des cœurs fermés, du peu de foi de ses disciples choisis, de la trahison de l'un d'eux... souffrir, en lui-même, de tous nos péchés, de toutes nos indifférences; souffrir surtout,

dans sa sainte Humanité filialement tendue vers le Père, des refus et des outrages qui, à travers lui, atteignent le Père. Dans ces douleurs de l'Homme-Dieu, dans les brûlantes réparations qu'il a offertes au Père pour nos péchés, nous pouvons contempler, incarnés, les éternels « sentiments » de Dieu envers le péché. Et ces souffrances, comme toute la vie et la Passion du Christ, doivent se perpétuer et se prolonger dans son Corps mystique, dans ses membres.

Comme la « douleur divine du péché », la réparation subjective, la « consolation » de cette douleur, est devenue, dans le Christ, de métaphore réalité. Tel est le fondement révélé, tel le sens précis de la « réparation ». On comprend alors aisément que la réparation, comme la Rédemption elle-même, dont elle n'est qu'un aspect, soit entièrement centrée sur le Christ, et, dans son œuvre, particulièrement sur la Croix, par laquelle se manifeste dans toute son immensité la douleur divine du péché et s'opère en même temps la suprême et essentielle réparation offerte pour nos péchés, en notre nom.

Appelés tous à participer à l'œuvre rédemptrice, nous devons tous apporter, chacun suivant sa vocation, nos réparations, pour « achever » dans l'Église la Réparation fondamentale du Christ.

Nos « réparations » se faisant essentiellement par la médiation de l'Homme-Dieu, on peut discerner en elles, en quelque sorte, *deux temps*. En arrêtant notre regard sur la sainte Humanité de Jésus, dans son état passible, mystiquement toujours présent, nous sommes invités à réparer envers lui, lui offrir un amour compensateur, le *consoler* des douleurs que lui ont causées nos péchés, nos ingratitudes, nos indifférences. De là, nous devons nous élever, par la lumière de la foi, à une intelligence plus théologale de ses souffrances comme manifestation dans la chair des « sentiments » divins devant le péché et à une participation plus intime de son désir de réparation envers son Père, de ce désir qui se moule fidèlement sur l'éternel élan de l'amour du Fils envers le Père. C'est ainsi que nous entrons dans les sentiments du Sauveur pour nous unir à sa Réparation à l'égard du Père.

Nous participerons particulièrement à ses réparations en nous unissant à sa Croix, par la foi, par le Sacrifice eucharistique et

par les sacrements, par les « croix » filialement acceptées et amoureusement portées en union avec la sienne; car seul l'amour peut compenser le manque d'amour, et il n'y a pas de plus grande preuve de l'amour que de se donner.

Entre les deux *étapes* que nous avons distinguées dans nos réparations, c'est évidemment la deuxième qui est capitale, qui s'accomplit en pure foi et charité et vise directement Dieu. Il n'en reste pas moins que minimiser la valeur de la première, ou vouloir s'en passer, ce serait méconnaître le sens de l'Incarnation et la médiation nécessaire et universelle de la sainte Humanité du Christ. Il est instructif de constater que, par exemple, une âme aussi contemplative que sainte Thérère d'Avila ait éprouvé le besoin de mettre en garde ses filles contre un pareil « court-circuit » spirituel. Et si l'on s'inquiète de la place apparemment — et dans certains cas, sans doute, réellement — prépondérante qu'occupent parfois, dans la première *étape*, la sensibilité et l'imagination, cela peut motiver une certaine vigilance, pour prévenir de véritables déformations, mais non pas une méfiance généralisée contre des formes de piété approuvées par le Magistère et garanties par l'exemple de plusieurs saints.

III. — RÉPARATION SUBJECTIVE ET RÉPARATION OBJECTIVE

Il importe de nous rappeler encore que la réparation subjective ne doit aucunement être séparée de la réparation objective, à laquelle concourent toute action et toute passion sanctifiante dans l'Église. Seul l'achèvement complet, par l'Église, de l'œuvre rédemptrice du Christ peut donner à Dieu une réparation adéquate du péché.

L'unité profonde de la réparation apparaît clairement quand il s'agit de réparation personnelle pour ses péchés personnels. Là, la valeur et l'efficacité objective de la réparation subjective est manifeste. Au fond, il n'y a que la conversion, la pénitence pour « réparer » vraiment le péché et ses conséquences, et l'amour qui l'inspire. La notion de la *pénitence*, dans le sens

large et précis que lui donne, par exemple, saint Thomas : un effort tendant à la destruction du péché, avec ses forces et ses conséquences, correspond assez exactement à la notion moderne de la *réparation*. Il n'y a entre les deux qu'une différence de tonalité, de résonance affective, celle-ci étant objective chez la première, plus subjective chez la seconde.

Si nous envisageons le péché et sa réparation non seulement dans leur nature intimement personnelle, mais dans leur portée tout aussi foncièrement communautaire, suivant leur répercussion sur toute l'Église, le lien étroit entre réparation subjective et réparation objective, l'identité entre réparation et pénitence ressortiront avec la même évidence.

Aucune difficulté donc pour la réparation en *je* et en *nous*. Mais il nous faut encore examiner le cas de la réparation qu'on entend faire pour autrui : non pas pour *moi*, non pas pour *nous*, mais pour tel pécheur ou tel péché, telle catégorie de péchés ou de pécheurs, telle collectivité, etc.

Une première question qui se pose ici concerne la légitimité d'une telle attitude, d'une telle manière de parler. La chose est relativement claire quand il s'agit de *faire réparation* pour une collectivité : *juifs*, *hérétiques*, *païens*, tel peuple *apostat*, tel régime persécuteur, tel parti antireligieux, etc. Parler là de réparation au sens subjectif du mot, c'est supposer, affirmer équivalemment le péché, la mauvaise foi des membres des collectivités en question; c'est juger... et juger sans justice ni charité. Il s'agit là de maux objectifs, d'entraves réelles à l'accomplissement du Règne de Dieu; il y a donc lieu de rechercher une réparation au sens objectif, c'est-à-dire de rechercher, par la prière et par l'action, la cessation de ces maux objectifs. Mais l'idée d'une réparation subjective globale, en pareil cas, ne saurait que déformer les idées et fausser l'élan de la charité.

S'agit-il de faire réparation pour des péchés ou des pécheurs déterminés et réels, il restera un inconvénient capital à toute réparation offerte pour autrui, qui n'est ni *moi* ni *nous* : celui de s'opposer à l'autre comme le juste au pécheur... un peu comme le pharisien au publicain dans la parabole évangélique. Un pécheur, même un plus grand pécheur, peut fort bien prier pour un autre; mais prétendre « réparer » pour l'autre, « con-

soler » le Seigneur dans la peine causée par l'ingratitude d'un autre, n'est-ce pas tout près de se croire meilleur que l'autre ? Si la réparation est de l'ordre de la pénitence, elle n'est possible que dans la solidarité du *nous*.

Mais il reste une question encore plus fondamentale. Que veut dire, quel sens peut avoir : faire réparation (au sens subjectif) pour le péché d'autrui ? Est-ce que l'amour de l'un pourra jamais compenser le refus de l'autre ? La fidélité du fils aîné fera-t-elle jamais oublier au père de famille son fils prodigue qui erre loin de lui ? Le ciel, avec ses quatre-vingt-dix-neuf justes, ne sera-t-il pas privé d'une grande joie si un seul pécheur ne fait pas pénitence ? Il ne s'agit pas, auprès de Dieu, d'un aboutissement global de son œuvre, où l'abondance de l'amour des uns puisse compenser le manque d'amour des autres. Chaque homme, chaque personne que Dieu a créée est unique et irremplaçable; seul leur *oui* personnel peut *réparer* leur *non* personnel opposé au don de Dieu. C'est dire que, comme pour soi-même une réparation subjective sans réparation objective est inconcevable, pour autrui une réparation subjective sans effort de réparation objective serait illusoire. Ce ne serait qu'une affaire de sentiment, sans fondement théologique et sans signification objective.

Il importe donc de ne jamais disjoindre le désir de la réparation du péché et le désir de la conversion et du salut du pécheur, qui seul peut *réparer* efficacement le péché. De même qu'il ne faut pas séparer réparation et pénitence, il ne faut pas séparer intention réparatrice et intention apostolique (suivant son sens le plus large) dans la prière, dans l'offrande, dans l'action.

Toute la Révélation clame que Dieu ne veut pas d'un amour qui prétendrait le « consoler » en se détournant du visage de son frère (ou en le noircissant même, pour se stimuler à une plus grande ferveur dans la « réparation »). Il ne veut pas de réparation qui ne soit en même temps une réparation de son œuvre, une rédemption. Il n'accepte pas d'autre gloire que celle qui resplendit sur le visage de ses enfants : *Gloria Dei vivens homo*.

En d'autres termes, l'idée moderne de la *réparation* sera utile et féconde si elle est bien comprise, et elle le sera dans la mesure où nous saurons, tout en sauvegardant la nuance propre qui la

caractérise, la rattacher aux grands thèmes de prière, de pénitence, de charité et d'apostolat par lesquels la Révélation nous inculque notre vocation, si grande, de *collaborateurs de la Rédemption.*

Ces réflexions sur l'idée de la réparation expliquent suffisamment l'étroit lien qu'il y a entre la dévotion réparatrice et le culte du Sacré-Cœur de Jésus. Nous avons montré comment les « sentiments » divins à l'égard du péché deviennent réalité tangible dans les souffrances de l'Homme-Dieu, en même temps que s'allume par lui dans le monde un foyer de réparation égalant l'infini Amour offensé par le péché. Rien de plus naturel que de centrer toute *réparation* sur ce Cœur, symbole de l'Amour divin incarné dans un cœur d'homme, dans lequel se rencontrent et coïncident l'Amour outragé et l'Amour réparateur.

P. Démann,
prêtre de N.-D. de Sion.

AUX SOURCES DE PARAY-LE-MONIAL

Sacrifice intérieur et sacrifice extérieur

Dans l'imploration ardente que l'on nomme la prière sacerdotale, tant s'y manifeste le souci que Jésus a de ses apôtres, on peut lire cette parole obscure prononcée par le Maître à l'intention de ses disciples : *Je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en vérité.* De ce texte, deux exégèses ont été proposées : selon la première, le Fils de Dieu, trois fois saint, éternellement saint comme son Père, affirme la plénitude de grâce jaillissant de sa divinité en son humaine nature et rejaillissant, pour les sanctifier, sur les âmes fidèles; la seconde interprétation, plus en faveur, fait dire au Christ : « Je m'offre en sacrifice pour les miens afin qu'eux aussi soient consacrés en vérité. » On nous présente donc deux explications d'une parole du Seigneur. Ne choisissons pas. Prenons tout et la vérité sera proche. Car, le fait est là, le mot *sanctifier* oriente la pensée en deux directions : est saint ce qui est pur; est saint ce qui est sacré. Voilà de quoi amorcer une méditation infinie; encore néglige-t-on ce que la sainteté divine a de plus radical : que Dieu soit le Bien immuable, éternellement bon, sans défaillance.

Est saint ce qui est pur, lavé à grande eau ou, mieux, lavé dans le sang. Tout élément vil a été emporté par le torrent. A l'argent, on peut joindre de l'or; l'argent reste pur. Vous direz peut-être : ce n'est pas purement de l'argent; vous ne direz pas c'est de l'argent impur; car ce qui est ajouté est plus noble.

Mêlez, en revanche, à cet argent, du plomb ou de l'étain et l'argent est souillé par des matières plus viles que lui. Constatations naïves! Elles suffisent à nous faire admettre que si Dieu est la sainteté et la pureté mêmes, c'est pour n'être pas souillé au contact de ce qui est moindre que lui. Il est le Séparé. Il est Dieu sans compromis. Il ne sort pas de ses propres clartés. Il n'est en relation réelle avec quoi que ce soit, mais tout l'univers à rapport à lui. Rien en lui, somme toute, qui soit extérieur à sa propre nature et la fasse déchoir. Autant dire que la pureté divine désigne l'intériorité, l'immanence d'une nature souveraine qu'aucun dehors ne vient compromettre.

Chez les saints purifiés par la grâce, la sainteté, en son sens premier, en sa signification la plus stricte, est principalement intérieure comme était intérieure la souillure elle-même : *Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais ce qui sort de la bouche* (c'est-à-dire du dedans), *voilà ce qui souille l'homme* (Mt., 15, 11). L'âme est souillée quand l'amour la mêle à ce qui est moindre qu'elle; mais que l'amour la jette en Dieu plus précieux et plus intime à elle-même qu'elle-même, la gloire et la pureté divines la revêtent. Le saint est l'être qu'aucune vilenie ne compromet, qui n'a, tout compte fait, rapport qu'à Dieu, à Celui qui d'aucune manière ne se quitte. La sainteté est intime; elle appartient à Dieu plus qu'aux anges et, si l'Incarnation ne venait, dirait-on, bousculer un peu les choses, plus aux anges qu'aux hommes, créatures mêlées de matière, cheminant au bord des abîmes; l'Église en sa liturgie n'ose chanter la sainteté de Dieu sans associer à son chant celui des anges; aux humains misérables de chanter davantage les miséricordes divines.

Est saint ce qui est pur. Mais est saint aussi, en un sens diminué, ce qui est sacré. On dit bien : le saint ciboire, la sainte table, le saint autel qu'environnent les anges, et ce sont précisément des réalités sacrées. Ce qui est nouveau, c'est que, loin d'orienter, comme fait la pureté, vers l'intériorité de l'esprit, le sacré nous reporte à la chair, s'il est vrai qu'il trouve sur terre et dans les rapports les plus charnels sa réalisation la plus stricte. La réserve cultuelle le définit : est sacré ce qui est dédié au culte divin, ce dont Dieu s'empare pour en faire l'ins-

trument de la communication du divin. Il en est si bien le maître que l'homme n'en peut plus user. C'est devenu tabou, intangible, immuable... la religion serait-elle même possible sans la distinction du profane et du sacré ? De tout temps, l'homme s'est évertué à faire du sacré, à mettre en la possession exclusive de la divinité ce qu'il avait de meilleur. On eut des sacrifices de bêtes (taureaux, chevreaux, agneaux), des repas sacrés, des danses sacrées, des chants sacrés, etc. Tentative désespérée d'entrer en contact avec Dieu, plus précisément, d'être possédé par lui, sous son emprise absolue et jalouse, de l'introduire dans le monde en mettant dans ses mains des choses, des personnes et la vie même. Dieu tenait compte de la sincérité de ces gestes. Mais loin d'engager la divinité, ils n'engageaient que l'homme. Car Dieu seul fait du sacré ! Parmi les réalités sacrées, n'est, à tout prendre, authentique que l'humanité de l'Enfant-Dieu, dédiée si étroitement à la divinité qu'il n'y a pas en Jésus de personnalité humaine et le geste du sacrifice réalisé par le Sauveur dans sa propre chair: c'est autour de l'Humanité du Christ, première des réalités sacrées, et autour du sacrifice, par où il remet sa vie aux mains de son Père et premier des gestes sacrés, que l'Église s'organise en société cultuelle.

Qu'elle est mystérieuse, la mort du Christ ! On n'en épuise pas les aspects. L'un est intérieur : c'est l'offrande que fait Jésus de son esprit et de son Cœur; car il meurt librement. L'autre est extérieur : c'est le corps blessé et le sang répandu. Où l'on retrouve l'opposition que nous mettions entre le pur et le sacré. Ce n'est pas qu'il faille dissocier l'un de l'autre et sombrer dans le dualisme. On aboutirait à un sacrifice extérieur sans intériorité et qui ne serait que magie ou, à l'inverse, on serait si absorbé par l'intérieur du Crucifié qu'on oublierait ce qu'ont d'irréductible le corps déchiré et le sang versé, autour desquels s'assemble la communauté visible et charnelle; ainsi font certains dévots, victimes d'un faux angélisme, en mal de petites chapelles.

Si intérieure que soit l'offrande faite de son Cœur par Jésus, si pure et si profonde que soit la présentation qu'il fait à son Père de sa volonté, geste qui sera plus tard, dans un autre climat que le nôtre, dénommé par saint Thomas d'Aquin : dévouement (*devotio*), ce geste intime n'en mérite pas moins d'être

appelé sacrifice. A Dieu seul est réservé d'être saint, trois fois saint, et de n'être que cela. La catégorie du sacré ne lui convient guère et vient se fondre en sa sainteté, parce qu'il n'a rapport qu'à lui-même. Mais l'âme d'un saint, purifiée par la grâce, est, du fait même, consacrée. La grâce est une huile parfumée; l'esprit en reçoit l'onction et devient temple où Dieu est adoré, autel d'où montent les prières et les sacrifices. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de pureté dans une créature qui ne soit en même temps consécration et qu'un esprit, si transformé qu'il soit en Dieu par l'amour, n'en demeure pas moins créature et soumis à l'emprise divine. Mais on ne possède pas un esprit comme une chose. Plus une réalité nous est proche, plus elle nous tient à cœur, moins on est libre d'en disposer jusqu'à épuisement. L'emprise divine sur les âmes sanctifiées est, si j'ose dire, compromise par l'intimité qu'elles ont avec Dieu, par le respect infini qu'il leur porte. Il n'existe donc de sacrifice intérieur qu'en un sens diminué. C'est le privilège et la grandeur des êtres charnels que nous sommes de pouvoir, au sens strict, faire à Dieu un sacrifice et lui réserver la vie sous les espèces charnelles du sang versé. Pourtant, jamais l'effusion du sang n'a voilé aux yeux des chrétiens la qualité précieuse de l'offrande intérieure. Un chapitre éblouissant de l'histoire du sentiment religieux en Occident pourrait en fournir la preuve. Essayons d'en tracer un premier crayon.

LE CŒUR, AUTEL DU SACRIFICE INTÉRIEUR

Une première amorce de la liaison qui s'affirmera progressivement entre une spiritualité sacerdotale et le cœur, symbole de l'amour, se rencontre dans *La Cité de Dieu* de saint Augustin : « Nous sacrifions à Dieu, écrit-il, sur l'autel du cœur, par le feu d'une charité fervente, une hostie d'humilité et de louange[1]. » Le Moyen-Age tout entier reprend inlassablement et amplifie ce propos. Au sein de l'humanité religieuse, dans la communauté

1. *De Civitate Dei*, l. X, c. 3. Migne, P. L., 41, 280.

chrétienne, le lieu de l'offrande, l'autel d'où s'élève, purifié, ce que nous présentons à Dieu, c'est le Christ lui-même. Mais ce qu'on dit de l'Église vaut encore du chrétien. Si l'église est un temple, le juste l'est aussi. Qu'il y ait donc en lui un autel où il soit immolé, consumé par le feu du dévouement et de l'amour. Cet autel est son propre cœur, auquel fait face, en plein ciel, un autel tout divin où sont reçus nos dons : la miséricorde de Dieu.

Telles sont les pensées dont la piété des XII[e] et XIII[e] siècles se nourrit. Étrange aventure ! Alors que la doctrine n'a guère progressé depuis saint Augustin, quelques lignes de Jean Gerson (1363-1429) vont être décisives et apporter à la spiritualité d'offrande qui s'ébauche un enrichissement imprévu : avec Gerson, la Vierge Marie apparaît. Écoutons plutôt le chancelier :

> En ce soir du jeudi saint, Marie ne fut pas marquée du caractère de la fonction sacerdotale. Judas, lui, l'avait reçu. A ce moment pourtant, comme d'ailleurs auparavant et dans la suite, elle se trouva dans le sacerdoce royal plus que ses compagnons gratifiée de l'onction. Non qu'elle dût consacrer. Mais il lui fallait offrir l'Hostie pure, pleine et parfaite sur l'autel de son cœur, là où brûlait toujours le feu de l'holocauste. Car elle fut le buisson ardent que rien ne consumait [2].

Ce beau texte a le mérite de situer le sacerdoce de la Vierge gratifiée du pouvoir d'offrir, mais non de consacrer au regard du sacerdoce des apôtres. Une étude importante de M. l'abbé Laurentin nous apprendra prochainement la place que tient Gerson dans la théologie du sacerdoce marial. Il nous suffit ici de relever combien les spirituels s'enchantèrent de la doctrine du chancelier. Nul peut-être autant que saint Jean Eudes.

SAINT JEAN EUDES (1601-1680)

Dans un beau chapitre de son grand ouvrage *Le cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* (1681), saint Jean Eudes a

2. *Tractatus nonus super Magnificat*, éd. Ellies du Pin, t. IV, 397 B.

chanté avec lyrisme la dixième excellence du cœur de la Vierge, qui est d'être, auprès du cœur du Sauveur, le second sanctuaire de l'amour divin[3]. Dans ce temple est offert un sacrifice perpétuel qui est un sacrifice d'amour et de louange; y sont offerts Jésus, Marie elle-même, toutes les créatures, en bref, les bons, ceux que saint Jean Eudes appelle des « victimes d'amour » par opposition aux méchants qui sont victimes de l'ire de Dieu, sacrifiés à sa terrible justice. Le cœur de Marie qui ne fait qu'un avec le Cœur de Jésus, est l'autel d'or sur lequel sont présentées les offrandes, comme il est aussi le prêtre et le sacrificateur par les mains duquel les sacrifices qui se font en lui sont offerts à la Très Sainte Trinité. En termes analogues, saint Jean Eudes célébrera le Cœur de Jésus qui est « le Temple, l'Autel, l'Encensoir, le Prêtre, la Victime du divin Amour[4] ».

Mais passons. Car il est vain d'insister sur la qualité de l'œuvre et de l'apostolat de saint Jean Eudes. La place éminente qui lui revient dans le mouvement spirituel et l'histoire du culte du Sacré-Cœur n'est plus contestée. On ne fait plus que sourire de l'amour passionné que le R. P. Hamon, S. J., avait voué à sainte Marguerite-Marie au point que, redoutant de voir s'évanouir l'originalité de la sainte, il en vint dans sa volumineuse *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, par une pente naturelle et sans doute inconsciente, à déprécier très injustement les prédécesseurs de la voyante. Le fait est que la dévotion au Sacré-Cœur, en ses éléments essentiels, est parfaitement constituée et fort bien nouée hors même de l'influence de Paray-le-Monial; il suffit, pour s'en convaincre, de lire les admirables pages qu'écrivit Jacques Nouet (1608-1680), un Jésuite lui aussi, sur le Cœur de Jésus.

L'amour aveugle est aussi un amour insinuant. Du camp parodien, il s'est glissé dans le camp eudiste. L'introduction écrite par les éditeurs eudistes du *Cœur admirable* comporte des affirmations qui nous paraissent, aujourd'hui, bien osées. On y com-

3. L. IX, ch. XI. *Œuvres complètes du Vénérable Jean Eudes*, t. VII, pp. 563-573.

4. L. XII, 3e méditation. *Ibid.*, t. VIII, pp. 337-339.

pare la dévotion du Père Eudes et celle de la bienheureuse Marguerite-Marie :

> La dévotion du Vénérable et celle de la Bienheureuse sont entièrement indépendantes l'une de l'autre. Il ne faudrait pas en conclure que ce sont deux dévotions différentes. Pour peu qu'on les étudie l'une et l'autre, on s'aperçoit vite qu'il n'y a entre elles aucune différence essentielle, ni du côté de l'objet ni du côté de la pratique de la dévotion [5].

Mieux informés, nous dirions qu'on s'aperçoit vite, sans qu'il soit besoin d'être grand clerc, que le climat où vit sainte Marguerite-Marie n'est pas celui où se meut saint Jean Eudes. Il y a là deux univers. Où gît leur différence ? Et quelle en est l'explication ? Elle est surtout dans ce fait que Paray-le-Monial s'est pénétré de la spiritualité d'un personnage considérable, d'une mystique aussi méconnue qu'influente et dont dépend, en fait, tout un secteur de la spiritualité moderne. Il s'agit de Mechtilde du Saint-Sacrement.

MECHTILDE DU SAINT-SACREMENT (1614-1698)

Il est bien impossible de retracer en quelques lignes une vie aussi mouvementée que la sienne [6]. Catherine de Bar, entrée à dix-sept ans chez les Annonciades de Bruyères (1631), obligée par la guerre de Trente ans à se réfugier chez les Bénédictines de Rambervillers (1639) dont elle prendra l'habit, arrachée aux misères de la guerre par les prêtres de la Mission que saint Vincent de Paul envoyait au service de la Lorraine, hébergée à Montmartre chez Marie de Beauvilliers, en viendra, après d'autres péripéties, à fonder, rue Férou (1654) en attendant la rue Cassette (1659), l'Institut des Bénédictines de l'Adoration per-

5. *Ibid.*, t. VI, p. CXXXVI.

6. Voir M. Hervin et M. Dourlens, *Vie de la Très Révérende Mère Mechtilde du Saint-Sacrement, fondatrice de l'Institut des Bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Très Saint-Sacrement*, Paris, Bray et Retaux, 1883. Y joindre l'article *Bar (Catherine de)* du *Dict. Hist. Géogr. eccl.*, par Dom P. Séjourné

pétuelle du Saint-Sacrement. En rapport avec les grands du monde comme avec tous les grands spirituels du XVII[e] siècle, d'Olier au P. Jean Chrysostome et à Jean de Bernières, elle fait un grand personnage. Qu'il est affligeant de voir le malheur des temps empêcher les filles lointaines de Mechtilde, les Bénédictines réparatrices, de publier intégralement les quelque deux mille quatre cents lettres sorties de sa plume, et dont la plupart sont inédites. Celles que nous avons pu lire font revivre tout un milieu spirituel. L'historien y trouve son compte. On y voit la place considérable que tient « la bonne âme », personnage dont on tait le nom, que l'on consulte sur la destinée éternelle des amis fraîchement morts et qui n'est autre que Marie des Vallées. Si l'on songe à Jean Aumont, vigneron à Montmorency, dont Bremond, dans un chapitre étincelant de verve et d'intelligence, a révélé l'existence et la doctrine, mais dont on ne sait rien, sinon qu'il fut enterré aux filles pénitentes, rue Saint-Denis, ce n'est pas sans joie qu'on lit dans une lettre de Mechtilde à la Rde Mère Dorothée, sous-prieure des religieuses du monastère de Rambervillers, le jour saint Matthieu 1654 : « Nous avons ici, pour notre sacristain, le bon vigneron de Montmorency. Je ne sais si vous l'avez connu. C'est un ange en terre. »

Allons à l'essentiel. A une époque où l'on voit fréquemment des communions sacrilèges, des vols de ciboires et autres profanations eucharistiques, où se célèbrent des messes noires, les filles du Saint-Sacrement professent de s'immoler à la justice et à la sainteté de Dieu pour réparer la gloire et l'honneur que les impies dérobent à Jésus-Christ; elles s'anéantiront sans cesse à l'imitation de Jésus-Christ anéanti dans la sainte hostie; elles seront « victimes du Fils de Dieu au Très Saint-Sacrement de l'autel ». « Quoique cet état soit rigoureux, écrit Mechtilde, il est soutenu par une grâce divine, bien qu'elle soit inconnue à l'âme qui le porte. » « Institutrice » des filles du Saint-Sacrement, elle inaugure à la fois l'adoration perpétuelle, la spiritualité réparatrice et la spiritualité « victimale ». Elle a conscience d'innover et le dit à ses filles :

> Nous voilà donc toutes engagées à être faites les victimes de Jésus pour, en son union, rendre à la sainteté de Dieu les hom-

mages que les outrages des pécheurs lui ôtent, nous donnant à sa divine justice pour satisfaire pour les impies et pour les profanateurs du Très Saint-Sacrement : obligation la plus sainte et la plus grande qu'il y ait dans l'Église de Dieu; car on ne lit point dans les histoires qu'il y ait jamais eu personne qui l'ait professé avant nous [7].

A vrai dire, l'histoire de la spiritualité révèle une évolution sans discontinuité qui est celle même de la vie : le mouvement spirituel inauguré par Mechtilde a été préparé. En 1625, Jeanne Chézard de Matel (1596-1670) fonde l'*Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement*, où l'on veut *compenser* les mépris que les Juifs ont faits au Sauveur pendant qu'il était visible et ceux que les hérétiques et les mauvais chrétiens lui font tous les jours. En 1633, Sébastien Zamet, évêque de Langres, fonde l'*Institut de l'Adoration perpétuelle*, essai malheureux que les religieuses de Port-Royal reprendront. En 1639, le P. Antoine du Saint-Sacrement, plus connu comme réformateur dominicain, établit l'*Ordre des Filles du Saint-Sacrement et de la Mère de Dieu* « pour *suppléer* au défaut d'amour que le monde a pour Dieu ».

A toutes les aspirations que traduisent ces institutions diverses, Mechtilde donne une réponse achevée. Elle est la première, autant que nous sachions, à parler de réparation avec vigueur, la première à demander à ses filles d'être victimes à l'imitation de Jésus victime lui-même dans l'Eucharistie. Hélas ! C'est ici que son génie mystique ne sait pas triompher des préjugés en cours et qu'elle est victime — c'est le cas de le dire — d'une théologie très discutable, issue du cerveau de Bellarmin, et qui, cherchant dans l'Eucharistie une immolation du Christ distincte de l'immolation du Calvaire, croit la trouver dans la destruction de l'être sacramentel de Jésus qui se fait tous les jours à la messe.

Dieu ayant fait cet Institut pour la gloire de son Fils, dans les abaissements infinis qu'il porte dans la divine Eucharistie, il faut nécessairement que les âmes qui y sont appelées y vivent dans une

7. J'extrais ces lignes d'un manuscrit intitulé : *Recueil des chapitres de notre Très Révérende Mère institutrice*, 1859, p. 15.

pureté angélique par une séparation totale d'elles-mêmes. Quand une fille entre en religion, elle peut avoir pour motif son salut et la béatitude éternelle pour son objet, mais dans l'Institut du Très-Saint-Sacrement, l'on n'y doit point avoir d'autre intention que les intérêts tout purs de la gloire de ce mystère; c'est pourquoi les religieuses du Très-Saint-Sacrement sont appelées ses victimes; et la cause en est facile à comprendre, puisque c'est parce qu'elles n'ont point d'autres motifs en toute leur vie que d'honorer Dieu immolé et continuellement anéanti sous les espèces du pain et du vin, elles sont victimes de Jésus fait sacrement, pour, en s'immolant elles-mêmes, rendre un hommage infini (si cela était possible) à l'être sacramentel de Jésus, qu'il détruit tous les jours dans nos poitrines à la gloire de son Père; tous les êtres créés se corrompent et se détruisent par la succession des siècles, confessant par leur destruction que Dieu seul existe par lui-même; mais au Très Saint-Sacrement, Jésus-Christ s'y anéantit tous les jours pour y confesser et pour y exalter l'Être infini de son Père et peu d'âmes s'appliquent à l'adoration de cet abaissement infini. Non seulement il consomme son Être sacramentel par respect et par hommage à Dieu son Père, mais il le fait de la manière la plus humiliante qu'il eût pu choisir et qui surpasse de beaucoup les humiliations de la croix, puisque alors il était attaché au bois qui n'avait en soi-même nulle malignité contre Jésus-Christ, mais par le Saint-Sacrement de l'autel il descend dans des poitrines souvent abominables et corrompues par l'infection du péché, il se loge souvent dans un lieu le plus infâme qui se puisse concevoir et dont il a une horreur extrême [8].

Une religieuse qui, tout immolée qu'elle fût mystiquement, n'avait point perdu son bon sens, dut conclure que mieux valait ne pas communier et ne pas donner occasion à la destruction humiliante de l'Être sacramentel de Jésus. Ce scrupule nous vaut une lettre de Mechtilde qui ne manque pas de grandeur en dépit de sa faiblesse théologique :

> Cela n'a point été mon dessein d'empêcher la fréquence de la communion par ce que nous avons dit ce matin, mais je voulais

8. *Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles du Très Saint-Sacrement de l'autel*, Paris, E. Couterot, 1683; Le Normant, 1817, ch. I.

seulement faire voir l'épouvantable anéantissement que Jésus souffre en nous et, si le temps ne m'eût manqué, j'aurais continué à faire voir que le mystère de l'Incarnation est un mystère d'amour et que la sainte communion en est la plénitude et la consommation. Il ne faut point prendre les choses dans la force des termes et, sous prétexte de vos infirmités, ne plus communier. En quelque état que nous soyons, nous aurons des faiblesses et, par conséquent, nous aurons toujours sujet d'admirer l'infinie bonté de Dieu qui ne laisse pas de venir au milieu de nos ténèbres, de nos misères, de nos infirmités. C'est la gloire du Père éternel de voir son Fils humilié en nous pour son amour et pour lui rendre ce que nous ne pouvons par notre indigence. Nous n'avons rien qu'en lui et pour lui. Il faut donc communier, mais, autant que l'on peut, dans l'étonnement des excès de bonté de Jésus, qui renouvelle en nous le mystère de l'Incarnation et, ce qui est incomparablement plus admirable, c'est de voir qu'il s'anéantit infiniment plus en nous qu'en sa sainte Mère. C'est ce que je disais ce matin, montrant que le sein de la Très Sainte Vierge était pour Jésus un lieu de délices, un lieu de paix, un cachot lumineux, une captivité libre. J'ai dit qu'en nous Jésus, y entrant par la sainte communion, était en captivité, en ténèbres et en une espèce d'impuissance. Cela est vrai, vous le savez. Mais il ne faut pas s'en troubler, puisque c'est ce que nous sommes par le péché d'origine; nous ne devons donc pas nous décourager et nous attrister, mais adorer l'infini abaissement de Jésus en nous, nous ravir d'étonnement et nous obliger à lui être fidèle, le plus qu'il nous sera possible, par la solitude, par l'abandon à sa volonté, par le silence et par le regard continu vers sa bonté et son amour. J'ai dit aussi que nos distractions et nos petites infidélités obscurcissent le rayon divin en nous. Cela est vrai encore et je n'en veux point d'autre témoin que vous-mêmes. Mais c'est la misère de la vie humaine, c'est notre héritage d'Adam, et je disais que la Très Sainte Vierge n'avait point eu toutes ces faiblesses. Enfin je faisais le rapprochement de la pureté et de la sainteté de la Très Sacrée Vierge, Mère de Dieu, avec notre impureté, ou, pour mieux dire, je faisais voir que la solitude de Jésus dans Marie était délicieuse à cause des saintes dispositions qu'il y avait trouvées et qu'il n'y avait point souffert de destruction, parce que tout y était soumis et parfaitement bien ordonné, mais que Jésus venant en nous par la sainte communion y souffrait des humiliations infinies et qu'il y consommait son Être sacramentel pour supplément du nôtre qui ne se consomme point en amour devant la

majesté de Dieu, ni corporellement parce que nous ne pouvons mourir qu'une fois [9].

Il est affligeant de voir tant de ferveur mise au service d'une théologie douteuse. Mais, à la gloire de la Vénérable Mechtilde, nous ne la quitterons pas sans lire une page qu'elle écrivit pour la fête du Saint-Sacrement et qui suffit à la ranger parmi les plus grands écrivains mystiques d'un siècle qui en compte tant.

Jésus est cet aigle divin et royal qui, élevé jusqu'au trône de Dieu par l'union hypostatique, contemple, adore et comprend les perfections divines renfermées dans l'essence de Dieu; il est dans le Très Saint-Sacrement de l'autel faisant ces fonctions mystérieuses, rendant à l'auguste Trinité un hommage et une gloire infinis. Nous sommes de petits roitelets, ne faisant que voltiger sur la terre sans pouvoir prendre l'essor vers cette Majesté infinie et suprême pour contempler ses grandeurs. Nous devons nous glisser sous les ailes de cet aigle eucharistique, afin que, par son vol et l'ardeur de ses traits, nous puissions être élevées jusqu'à l'union divine et admirer et adorer ce soleil de l'essence de Dieu qui ne peut être compris ni fixement regardé que de lui-même. Quand nous sommes devant cette Majesté sacramentée, nous devons nous tenir comme je viens de dire, sous les ailes de Jésus-Christ et faire ce qu'il fait au regard de son Père par union et transformation ou déification, selon l'état et le degré d'amour que chaque âme possède. Ce n'est point perdre le temps en sa sainte présence que de demeurer des heures entières de la sorte sans autres pensées ni productions. Il faut qu'après avoir communié, Jésus soit notre langue pour louer, bénir, exalter, adorer et remercier son Père; il faut aussi qu'il soit notre cœur pour l'aimer. Jésus fait tout dans une âme qui le laisse agir; mais le secret est de demeurer en lui, tâchant de n'en point sortir; ceci est rare à cause de la facilité et légèreté de l'esprit qui court après un objet de néant et s'en remplit quelquefois sans quasi que l'âme s'en aperçoive que lorsqu'il est entré en l'entendement et qu'il obscurcit son rayon ou qu'il incommode le cœur, attirant la pensée et l'application.

Soyez tout abîmées dans le respect et dans l'amour devant ce

9. Lettre extraite d'un recueil épistolaire que nous a prêté la très aimable bibliothécaire de l'abbaye Saint-Louis du Temple, de Limon.

sacrement d'amour que Jésus-Christ Notre-Seigneur a institué selon la mémoire que l'Église, notre bonne Mère, nous représente aujourd'hui. Jésus-Christ vous regarde en ce divin mystère. Il y est pour nous en qualité de victime. Il s'y donne tout à nous et nous ne lui donnons qu'une partie de nous-même. Tâchons de nous rendre tout à lui; car il veut notre amour pour n'avoir plus en nous d'autre vie que la sienne[10].

SAINTE MARGUERITE-MARIE (1648-1690)

Nous voici assez informés pour mesurer le chemin qui va de saint Jean Eudes à Mechtilde et de celle-ci à sainte Marguerite-Marie.

Saint Jean Eudes voit les créatures comme des victimes offertes dans le Cœur de Jésus et de Marie à la divine bonté et à la gloire du Père.

Les adoratrices de la rue Cassette veulent être *victimes de Jésus* au Très Saint-Sacrement, pour réparer les profanations eucharistiques.

Sainte Marguerite-Marie est *victime du divin Cœur*[11] et, comme il apparaît surtout dans la grande révélation, veut réparer, elle aussi, les injures et outrages qu'il reçoit au Très Saint-Sacrement[12].

L'originalité de Paray-le-Monial devient facile à préciser. Elle n'est pas dans une création nouvelle; elle est dans la fusion de la spiritualité de Mechtilde et de la dévotion au Sacré-Cœur déjà partout répandue; Paray est le lieu où sont venues se fondre les aspirations réparatrices de la rue Cassette et une dévotion au Cœur divin qui va se faire de plus en plus accaparante et

10. Extrait d'un recueil de conférences manuscrites appartenant à l'abbaye Saint-Louis du Temple.

11. *Œuvres*, t. II, 551 : « Victime de son divin cœur et son hostie d'immolation »; 193 : « Tu es la victime de mon cœur »; 564 : « Je cherche une victime pour mon cœur »; 801 : « C'est pour honorer votre état de victime en ce sacrement d'amour que je me viens offrir à vous en cette qualité, vous suppliant vouloir être mon sacrificateur pour m'immoler sur l'autel de votre aimable cœur. »

12. *Œuvres*, t. II, 103, 509, 548.

sentimentale. Tel est le fait essentiel. Quelle malédiction pèse donc sur les historiens officiels de la dévotion au Sacré-Cœur pour qu'aucun d'eux ne l'ait aperçu, et pourquoi faut-il qu'ils aient dépensé tant d'érudition sans atteindre à la vérité historique ? Un seul chercheur, et non des moindres, le R. P. Fr. Petit, historien bien connu de la spiritualité de Prémontré, a, par d'autres voies que les nôtres, obtenu les mêmes conclusions :

> Les années 1673-1675 sont capitales dans les annales de la dévotion catholique. Tandis que l'abbé d'Étival réside à Paris, sainte Marguerite-Marie reçoit à Paray-le-Monial les grandes révélations qui sont à l'origine de la dévotion moderne au Sacré-Cœur de Jésus et cette dévotion renouvelée apparaît comme une fusion de la dévotion bérullienne et eudistique à l'intérieur du Christ et de Notre-Dame et à leurs Sacrés-Cœurs avec le souci de réparation eucharistique dont la Mère Mechtilde est une des protagonistes. Epiphane Louys travaille à sa manière, celle du prédicateur et du théologien, à préparer lui aussi cette synthèse [13].

Épiphane Louys, de l'Ordre de Prémontré, abbé d'Etival (en Lorraine) dont Mechtilde dans ses lettres fait le plus bel éloge, est grand ami des « petites Sœurs lorraines » et de leur « Institutrice ». Il leur voue une part de son activité et toute son œuvre littéraire, jusqu'à écrire *La vie sacrifiée et anéantie des novices qui prétendent s'offrir en qualité de victimes du Fils de Dieu en la Congrégation des religieuses bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement* (Paris, G. Josse, 1674). Il réside un certain temps tout près de ses chères bénédictines, au carrefour de la Croix-Rouge à Paris, en cette résidence du Saint-Sacrement où, dès 1662, nous apprend le P. Petit, était pratiquée l'adoration réparatrice. Si influent que soit M. d'Etival, ne nous attardons pas en sa compagnie. Plus proches des Filles du Saint-Sacrement que les Prémontrés de la Croix-Rouge, un plan de Paris nous montre, leur faisant face, rue Cassette, le noviciat des Pères Jésuites. Comment ne pas supposer qu'établis dans le rayonnement permanent de Mechtilde les Jésuites eux-mêmes

13. Fr. Petit, *Le Révérend Épiphane Louys, abbé d'Etival*, dans *Analecta praemonstratensia*, 1948, 26 pp.

n'aient tissé une invisible trame entre les religieuses adoratrices, leurs voisines, et la Visitation de Paray-le-Monial? Hypothèse gratuite, dites-vous ? Mais l'histoire, décidément, nous est favorable. Nous allons ressaisir un des liens spirituels qui rattachent à la rue Cassette la voyante du Sacré-Cœur.

UNE CONFÉRENCE DE GUILLORÉ

Après une vie apostolique très active, le P. François Guilloré, S. J., est envoyé en 1673 au noviciat de Paris, où il résidera jusqu'à sa mort survenue le 29 juin 1684; la publication de ses œuvres, la confession et la direction des âmes font toute son occupation[14]. Il devient le directeur de Mechtilde, si nous en croyons les biographes de la Vénérable[15]. Il est certain que des liens étroits les unissaient, puisque *Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles du Très Saint-Sacrement*, composé par Mechtilde en 1661 et publié en 1682, porte une approbation supplémentaire de Guilloré. Mais Guilloré lui-même fait paraître, en 1683, ses *Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même et pour bien aimer Jésus*, et, fait unique à ma connaissance, l'ouvrage contient une admirable conférence sur *L'esprit de victime de Jésus*. On y voit : 1) que l'amour faisait souffrir le *Cœur* de Jésus comme victime (blessé qu'il était par les fautes des âmes fidèles teintes de son sang, puis par les âmes faites ses épouses et consacrées par les vœux, enfin par les âmes prévenues de grâce spéciale et extraordinaire); 2) que la justice divine faisait souffrir l'*âme* de Jésus comme victime; 3) que les hommes faisaient souffrir le *corps* de Jésus par les tourments comme leur victime. La conférence s'achève par la description des qualités d'une véritable victime; elle vise si bien les filles du Saint-Sacrement qu'elle se clôt définitivement par un « petit trait de Jésus victime dans l'adorable Eucharistie »

14. A. Klaas, *Un grand spirituel du XVII^e siècle, le P. François Guiloré, S. J.*, dans *Rev. Asc. Myst.*, XVIII (1937), pp. 359-378.
15. M. Hervin et M. Dourlens, *op. cit.*, p. 577.

et y remplissant éminemment les mêmes qualités qu'il avait portées pendant sa vie.

Marguerite-Marie a lu l'ouvrage de Guilloré; il n'est pas absolument impensable qu'elle en ait lu avant 1683 le manuscrit; ce qui est sûr, c'est que, de la conférence susdite, elle a si bien fait ses délices qu'elle en a recopié un passage, tout en le modifiant légèrement [16]. Voici le texte de Guilloré, tel que la voyante put le lire :

> O victime incomparable de l'amour ! O victime épouvantable de la justice de Dieu ! O victime la plus cruelle de l'inhumanité des bourreaux !
>
> Jésus, l'unique amour de mon cœur, le doux supplice de mon âme et le martyre agréable de ma chair et de mon corps, toute la grâce que je vous demande pour honorer votre divin état de victime, c'est que je vive et que je meure victime de votre cœur par un amer dégoût de tout ce qui est au monde et qui n'est point de vous; victime de votre âme par toutes les angoisses et les délaissements dont la mienne est capable et victime de votre corps par l'éloignement de tout ce qui peut satisfaire le mien comme par la haine d'une chair criminelle et maudite.

Marguerite-Marie a remplacé les trois vigoureuses exclamations qui ouvrent la prière de Guilloré par le très bénin « O mon doux Jésus ». « Que je meure victime de votre Cœur » est devenu sous sa plume « que je meure victime de votre sacré Cœur ». Humbles retouches qui mesurent exactement la distance qui sépare la rue Cassette de Paray-le-Monial.

Ce n'est pas notre dessein de jeter la suspicion sur les révélations de Paray, ni de minimiser la portée prophétique et ecclésiale des révélations privées, qui, sans doute, n'ajoutent rien au dépôt révélé, mais éclairent pourtant la chrétienté sur la conduite qu'il lui faut tenir dans la conjoncture présente. Ce que nous avons dit fait mieux connaître l'enracinement humain et le conditionnement historique du message confié à Marguerite-Marie et ne met pas en cause l'action divine, habile à faire concourir les moindres incidences à la réalisation de ses buts. Pouvons-

16. *Œuvres*, t. II, pp. 805-806.

nous, dans le cas présent, pressentir les intentions divines? Le mouvement spirituel dont nous avons essayé de tracer la courbe a-t-il achevé sa trajectoire et cessé de porter des fruits ? C'est la dernière question à résoudre.

LES ÉMULES DE SAINTE MARGUERITE-MARIE

C'est le XIX[e] siècle qui devait voir les plus illustres imitatrices de sainte Marguerite-Marie. En 1878, Mlle de Gérin-Ricard fonde à Marseille la communauté des *Religieuses victimes du Sacré-Cœur de Jésus*. Quelques années plus tard, Mère Marie Véronique du Cœur de Jésus (Caroline Lioger) établit l'*Institut des Victimes du Sacré-Cœur*, qui refleurit actuellement en France [17], mêlant harmonieusement une spiritualité sacerdotale au culte du Sacré-Cœur. La même veine spirituelle est exploitée par la fondatrice de la *Société des Filles du Cœur de Jésus*, Mère Marie de Jésus (Marie Deluil-Martiny) dont les lettres, jadis éditées [18], révèlent la forte personnalité; sa destinée, on dirait presque sa chance, fut de tomber sous les coups d'un anarchiste et d'accomplir dans le sang sa condition de victime.

L'expression « victimes du Sacré-Cœur » fait généralement hausser les épaules et apparaît comme le fruit d'une piété décadente et quintessenciée; mieux vaudrait pourtant essayer de la comprendre et retrouver par le dedans ce que porte de valeur authentique une formule quelque peu désuète. D'autres la regardent comme prétentieuse, à moins de s'aviser que le désir de mieux entrer dans le sacrifice du Christ ne comporte pas la demande, si peu évangélique, d'être mis à l'épreuve, mais un abandon plus total aux initiatives crucifiantes du bon plaisir divin. A nos esprits modernes, l'état de victime semble surtout inquiétant. Nous sommes si avertis des forces obscures qui sont en nous, de ces impulsions puissantes qui s'élèvent à la lisière

17. Maison-Mère, 28, rue de Mainville, Draveil (Seine-et-Oise).

18. L. Laplace, *La Mère Marie de Jésus, Marie Deluil-Martiny*, Paris, Lyon, Vitte, 1906. — *Lettres de Mère Marie de Jésus Deluil-Martiny*, 4[e] édition, Paris, Lethielleux, 1924.

de la sexualité et de la vie sensible, là où la sensibilité s'enracine dans la vie végétative et s'édifie sur elle ! On sait trop bien que la souffrance avilissante est source de volupté; être torturé par un autre, sous sa domination arbitraire, offre la caricature de la possession totale de l'aimée par l'amant; la peine que l'on subit est la parodie des violences de l'amour. En cette perspective, se déclarer victime, n'est-ce pas ouvrir la porte aux situations les plus troubles ? On se complaît dans une passivité humiliante; on s'imagine avancer sur une route de lumière; mais on ne fait rien d'autre que satisfaire le goût de néant qui pourrit au fond de l'âme et s'abandonner au charme pervers qu'éprouve l'amante aux pieds d'un maître impérieux, heureuse d'avoir été avilie et d'avoir des pardons à lui demander.

Il faut courir un risque. Il y a toujours des risques à courir pour des êtres aussi complexes et misérables que les hommes en qui les attitudes les plus spirituelles trouvent aussitôt, dans la facilité et la chair, une image dégradée et des imitations burlesques. On croit chercher asile dans le Cœur du Christ à l'instar de la colombe dans les trous de la pierre, et l'on ne fait que fuir les petits et grands ennuis de la vie, oubliant que l'Amour de Dieu est créateur et que l'on ne demeure pas en cet Amour sans mieux faire face aux tâches difficiles de chaque jour. On s'imagine commettre des péchés, ce qui est engager l'esprit, et l'on est, en fait, la proie de cette culpabilité infantile dont les névrosés se nourrissent et contre laquelle une certaine psychanalyse rêve d'une morale sans péché. On fait le rêve d'être une victime sacrifiée au salut du monde; il n'est pas mauvais de savoir qu'une tendance morbide à la destruction et à la mort peut se mêler à un idéal si pur.

Mais ne cédons pas à la terreur panique, à la crainte excessive de favoriser des complexes ! Tant de grandes âmes sont entrées dans le sacrifice du Christ en faisant silence sur leurs épreuves personnelles et sans vouloir se complaire en leurs souffrances, pas plus que Dieu ne s'y complaît ! Leurs épreuves furent l'occasion privilégiée d'une offrande, d'une tentative sans désespoir de réconcilier le monde avec Dieu. Quoi de plus gratuit que l'offrande ? Quoi de plus gracieux ? C'est le geste de la créature se disposant humblement à être agréée par l'Amour. S'offrir en

victime est principalement intérieur et requiert des âmes intérieures.

Aussi la spiritualité d'offrande et la dévotion au Sacré-Cœur sont-elles appelées à se renforcer l'une l'autre. L'élan mystique portait jadis les chrétiens vers le Cœur du Christ : il s'agissait de se loger en lui et d'y faire sa demeure, de boire à la blessure du côté les eaux vives de la grâce, de passer comme à travers des portes par les plaies de l'Humanité sainte jusqu'aux profondeurs de la divinité. Faut-il accuser les premiers propagateurs du message de Paray-le-Monial dont la théologie était courte? Le fait est que la mystique a vite dégénéré en pratiques, en amendes honorables et en litanies; jointe à cela, cette dévotion douceâtre que nos contemporains vomissent. Les Victimes du Sacré-Cœur nous invitent à revenir au Cœur délaissé de Jésus, aux amertumes de son âme, à l'intériorité.

Quand il meurt sur la Croix, Jésus accomplit un sacrifice incomparable dont il est à la fois la victime et le prêtre, une victime pure, sainte et sans tache et un prêtre dès l'Incarnation consacré à Dieu et décidant de sa propre mort : double aspect du sacerdoce du Christ où se retrouvent ce que nous nommions les deux pôles de la sainteté : le pur et le sacré ; Jésus est victime; car il est, quant à son humanité, une créature offerte à Dieu dans le moment même où la souffrance l'atteint dans son cœur et dans sa chair; et il est prêtre parce qu'il est l'Homme-Dieu, payant de la dissociation de son corps et de son sang la réconciliation de la terre et du ciel. Or il a voulu qu'au pied de la Croix deux personnages se partagent en quelque mesure les deux aspects du sacerdoce rassemblés en sa seule Personne, qu'il y eût la victime et le prêtre, qu'il y eût la Vierge et saint Jean.

Tous deux sont entrés dans la totalité du mystère; tous deux ont éprouvé le sacrifice, à la fois intérieur et extérieur, qui s'opérait. Mais il semble que la Vierge, femme bénie entre toutes, vivant symbole de l'amour, soit entrée davantage au cœur des souffrances du Christ: il semble qu'elle soit, au faîte de l'Église la Vierge de l'offrande, de ce geste tout intérieur qui ne change rien de ce qu'il présente à Dieu et désire seulement qu'on l'agrée. Saint Jean, lui, a l'autorité du prêtre; il est celui qui fait du

sacré, qui brise, brûle, immole ce qui est offert; pour le réserver à Dieu. La veille, au banquet pascal, il recevait pouvoir de consacrer le pain et le vin; il prenait autorité sur le corps et le sang du Christ. Avant même que la Croix ait achevé son œuvre, il les a, pour ainsi dire, dans les mains. Le voici, savourant le mystère à partir de l'extérieur, semble-t-il, contemplant ce corps déchiré et ce sang répandu, cette mort que le Souverain Prêtre accomplit et dont Jean, lui, dispose déjà. Mais du Sacerdoce de Jean, Marie est la Mère; sa présence est un climat de sainteté. Elle offre le Cœur délaissé de Jésus; elle console les amertumes de son âme; elle se perd et se cache dans l'océan de sa détresse; elle est la première victime de son Cœur.

J.-A. Robilliard, O. P.

MÈRE LOUISE-MARGUERITE CLARET DE LA TOUCHE
ET LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Mère Louise-Marguerite est l'une des dernières, parmi les mystiques de notre époque, à exprimer sa pensée personnelle sur la dévotion au Sacré-Cœur. La Mère était visitandine : il n'y a donc pas lieu de s'étonner que sa vie intérieure se soit orientée d'une façon particulière vers cette dévotion. Cependant sa doctrine, à ce sujet, est nettement distincte de celle de sainte Marguerite-Marie. Mère Louise-Marguerite insiste à peine, dans ses écrits, sur le côté *réparation* qui tient tant de place dans la spiritualité de son illustre devancière. Ce n'est pas qu'elle ignore le mystère de Jésus Victime : elle voit le Verbe divin « ne s'incarner que pour avoir une chair à sacrifier, ne se former un cœur sensible et délicat que pour souffrir par lui ses plus intimes immolations [1] ». « Nous sommes, écrira-t-elle, les membres mystiques du Christ, nous devons être victimes avec le Christ; plus le membre est noble, plus il est délicat, plus il participe à l'état de victime du divin Chef [2]. » Et la Mère donnera cette belle définition de l'état de victime :

> Être victime avec Jésus, ce n'est pas précisément demander la souffrance, mais c'est s'offrir librement à toutes celles qu'il peut plaire à Dieu d'envoyer, les recevoir avec une paix joyeuse et pleine d'amour, et les savourer comme un besoin satisfait [3].

1. *Au service de Jésus-Prêtre* I, p. 231.
2. *Ibid.*, p.. 232.
3. *Ibid.*, p. 233.

Cependant, l'orientation profonde de la pensée de la Mère est ailleurs.

De même en ce qui regarde le Cœur du Christ, pris dans sa matérialité organique. Mère Louise-Marguerite est à classer parmi les mystiques qui font de la plaie du côté la voie qui mène au Cœur du Maître et à son Amour. « Allons au Cœur de Jésus. Par la large ouverture que la lance lui a faite, regardons dans cet abîme de la Charité divine[4]. » Elle écrira encore en parlant d'elle-même : « J'ai trouvé dans ce Cœur sacré, pour monter jusqu'à vous (mon Dieu), des sentiers accessibles à ma faiblesse; pénétrant par la plaie ouverte du côté de Jésus, je suis entrée dans son Cœur et, en visitant ses mystérieuses demeures, j'ai été élevée insensiblement et comme par degrés jusqu'à ces hauteurs lumineuses et sereines où votre charité rayonne[5]. » D'autre part, il est remarquable que, dans un tableau peint par elle-même et représentant le Sacré-Cœur, le Christ apparaisse, dévoilant simplement la plaie de son côté.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que, pour Mère Louise-Marguerite, le Sacré-Cœur soit avant tout la Personne même de Jésus. Elle s'en explique sans ambages :

> Le Sacré-Cœur, c'est Jésus-Christ tout entier, Dieu et homme, Verbe incarné. Ce n'est pas seulement son cœur de chair battant dans sa poitrine, ce cœur doux et humble que nous adorons comme le symbole ou l'organe de son incomparable amour, c'est tout son être divin : sa divinité, son âme, son corps, chacun de ses membres sacrés; toutes ses pensées, ses actes, ses divines paroles. Le Sacré-Cœur, c'est Dieu fait homme; c'est Jésus-Christ humilié, livré, expirant; c'est Jésus-Eucharistie, ineffable hostie d'amour, Jésus immolé sur l'autel, Jésus prisonnier au tabernacle. Dieu est tout expliqué par ce mot : *Charitas*, car l'amour explique tout, quoiqu'il soit lui-même inexplicable. Jésus, lui, est tout expliqué par ce nom : le *Sacré-Cœur*. Son dévouement sublime, sa bonté, sa miséricorde, toutes ses divines vertus, son sacrifice, sa mort, tout cela, son amour l'explique. Le Sacré-Cœur, c'est la Charité divine incarnée, l'Amour infini humanisé[6].

4. *Ibid.*, p. 290.
5. *Ibid.*, p. 253.
6. *Ibid.*, II, p. 202.

Notons en passant que l'Eucharistie, pour Mère Louise-Marguerite, tient une place capitale dans la dévotion au Sacré-Cœur :

> Le Sacré-Cœur, l'Eucharistie, l'Amour, une même chose ! Dans le tabernacle, nous trouvons l'hostie; dans l'hostie, Jésus; en Jésus, son cœur; en son cœur, l'Amour, l'Amour infini, la Charité divine, Dieu, principe de vie, vivant et vivifiant [7].

Car, et c'est là la caractéristique propre de la doctrine de la Mère, la dévotion au Cœur de Jésus doit nous mener à la connaissance et au culte de Dieu, Amour infini : l'amour humain de Jésus, dont son Cœur est « le symbole ou l'organe », n'est que la traduction sensible, mise à notre portée, de l'Amour incréé qui est en Dieu; et si nous voulons donner à la dévotion au Sacré-Cœur toute l'efficacité religieuse qu'elle doit avoir, c'est jusqu'à cet Amour qu'il faut monter.

> La charité de Dieu, immense, infinie, ne pouvait être mesurée par l'œil humain, par le regard de l'âme. Alors l'Être-Amour a condensé en quelque sorte cette divine charité, et, dans le cœur du Verbe incarné, l'a rendue visible. Les êtres créés ont pu voir dans ce cœur créé, mais adorable et divin, la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de l'Amour infini [8].

Et, d'une façon plus explicite encore, la Mère écrivait en 1910, cinq années avant sa mort :

> La dévotion au Sacré-Cœur, pour être efficace, ne doit point être, comme il arrive trop souvent, une dévotion vague, toute superficielle et de sensibilité, qui s'attache uniquement à l'objet extérieur. Bien que nous puissions très justement et que nous devions adorer ce cœur de chair, vrai tabernacle de la divine charité et très véritablement Cœur de Dieu par l'union hypostatique, nous ne devons pas pourtant nous arrêter là, mais pénétrer par l'ouverture de ce Cœur dans les mystères les plus profonds de l'Amour infini. C'est à quoi nous devons particulièrement

7. *Ibid.*, p. 56.
8. *Ibid.*, p. 287.

nous appliquer par une étude assidue du saint Évangile, des immortelles Épîtres de saint Jean et de saint Paul, par la lecture des anciens Pères et des auteurs catholiques qui ont traité cet admirable sujet. Nous acquerrons ainsi une vraie et solide dévotion envers ce divin Cœur, et nous serons ainsi en état de la communiquer aux fidèles qui ne comprennent pas tous encore les trésors de grâce, de renouvellement qui y sont renfermés [9].

C'est sans doute jusqu'à sainte Catherine de Sienne qu'il faudrait remonter pour trouver un sens aussi profond de la dévotion au Sacré-Cœur. Nous lisons, en effet, dans le *Dialogue* :

> Doux Agneau immaculé, tu étais mort quand le côté te fut ouvert. Pourquoi as-tu voulu être ainsi frappé et que le cœur fût divisé ? — Parce que l'amour que j'avais pour le genre humain était infini, tandis que l'acte de subir des tourments ne l'était pas. Par ce qui était fini et limité, je ne pouvais montrer autant d'amour que j'en avais, puisque mon amour était infini. En conséquence j'ai voulu que vous puissiez voir le secret de mon cœur, en vous le montrant ouvert. Ainsi vous verriez que j'aimais beaucoup plus que je ne pouvais vous le montrer par une souffrance qui était limitée et finie [10].

Dans ses écrits, Mère Louise-Marguerite devait s'attacher principalement à dévoiler les grandeurs et les beautés de l'Amour infini en lesquelles le mystère de Dieu se résume; et elle a tracé sur ce sujet des pages magnifiques. Mais elle n'oublie jamais, et elle le rappelle sans cesse, que la voie qui mène à cette contemplation, c'est le Cœur du Christ, et qu'il est encore, dans ce Cœur, des « demeures inexplorées » grâce auxquelles on peut « entrer dans une connaissance approfondie et toute renouvelée de l'Amour infini [11] ». S'adressant enfin au sacerdoce, elle ne craint pas d'affirmer :

> Par le Cœur de Jésus, étudié dans le mystère de ses divines

9. *Le Livre de l'Amour Infini*, p. 167.
10. *Dialogue*, ch. LXXV; cité dans *Études carmélitaines*, *Le Cœur*, p. 185.
11. *Le Livre de l'Amour infini*, p.. 239.

vertus, et imité, le prêtre entrera dans la pleine possession du mystère de l'Amour infini [12].

Il y a là, semble-t-il, pour l'avenir de la dévotion au Sacré-Cœur, une ouverture qui ne saurait déplaire à la mentalité religieuse de nos contemporains.

Ch.-V. Héris, O. P.

BIBLIOGRAPHIE

Si l'on veut s'informer de l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, on ne peut mieux faire que consulter les ouvrages érudits du R. P. A. Hamon, S. J., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, 5 vol., Paris, Beauchesne, 1907-1940. L'auteur a mis en œuvre une quantité considérable de faits qui donnent à ses exposés une valeur durable. A peine ose-t-on formuler quelques réserves. Écrivant l'histoire de la dévotion, le P. H. en resta parfois à des vues schématiques et massives; il était enclin à regarder la vie de sainte Marguerite-Marie, non seulement comme un point culminant de cette histoire, mais comme sa source même. Ainsi qu'il arrive à l'œuvre des défricheurs, la sienne sera retouchée, avec moins de mérite, par les historiens de l'avenir; en fait foi déjà l'excellent article de J.-F. Bonnefoy, *La dévotion au Sacré-Cœur et l'Ordre de l'Annonciade*, *Rev. Asc. et Myst.*, 23 (1947), pp. 51-67.

On trouvera dans la même revue, t. 26 (1950), pp. 270-274, la liste des écrivains de la Compagnie de Jésus ayant consacré leur talent à la dévotion.

En ce domaine, les ouvrages les plus classiques ont pour auteurs : J.-V. Bainvel (*La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, Beauchesne, 1921) et

12. *Ibid.*, p. 239.

A. Vermeersch (*Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, 7e édition revue et augmentée, Paris, Tournai, Casterman, 1930). Livres honorables, un peu désuets. De longues dissertations sur l'objet propre de la dévotion ont une place démesurée.

La théologie de saint Jean Eudes mériterait d'être mieux connue et pourrait contribuer au renouvellement souhaité de cette dévotion; on en trouvera l'essentiel dans le volume VIII des œuvres choisies du saint (Lethielleux, 1931-1937). On pourrait lire également Gauderon : *Le Cœur de Jésus, principe de toute vie chrétienne d'après le Bx Jean Eudes* (Paris, 1952), et Lebrun : *Saint Jean Eudes et la dévotion au Sacré-Cœur* (Paris, 1929) (réponse au P. Hamon).

L'idéal serait un exposé très nourri des grands thèmes scripturaires et traditionnels, appuyé à une forte théologie, à une psychologie plus fine de l'amour, à un sens profond du symbolisme du corps, ne séparant pas le Sacré-Cœur de la Personne du Christ, se gardant aussi d'affirmer sans nuance : « Le Sacré-Cœur, c'est Jésus-Christ », ce qui va simplement à supprimer la dévotion.

Le récent ouvrage du P. Monier-Vinard, S. J. : *Le Sacré-Cœur d'après l'Écriture et la Théologie* (Apostolat de la Prière, 1951) s'engage encore timidement dans ce sens.

Pour mesurer toute l'ampleur du problème de ce renouveau, il faut avoir lu *Le Cœur* (*Études carmélitaines*, Desclée de Brouwer, 1950); tout spécialement les chapitres du chanoine Dérumaux (*Crise ou évolution dans la dévotion des jeunes pour le Sacré-Cœur ?*) et du P. Philippe de la Trinité, O. C. D. (*Du Cœur du Christ à l'Esprit d'amour*).

PÉNITENCE

Les organisateurs du Congrès de Nancy pendant la semaine de Pâques avaient demandé à quelques laïcs, représentants de milieux différents, de venir apporter le « témoignage de leur milieu » vis-à-vis du sacrement de pénitence. Les mille prêtres qui participaient à ce carrefour n'ont pas entendu sans émotion les réflexions — j'allais dire, pour reprendre le mot de l'un d'entre eux, les confessions publiques — de ces quelques hommes.

Une chose, cependant, ne manqua pas d'étonner. L'un après l'autre, sans s'être concertés, chacun venait demander aux prêtres de l'auditoire qu'ils cessassent de donner quelques benoîtes prières à titre de pénitence. L'un d'eux même, père de famille, se scandalisait de ce que la prière pût être classée aussi facilement au nombre des « pénitences ». Il voyait mal comment ses jeunes enfants, auxquels il s'efforçait de montrer la beauté de la prière et la joie qu'il doit y avoir à prier, pourraient un jour s'entendre infliger une prière « par punition ».

Un dialogue animé suivit. Les prêtres, tout en reconnaissant le manque d'à propos de beaucoup de pénitences (ce dont le pénitent lui-même est souvent responsable, a-t-on fait remarquer, par la « généralité » de ses accusations), revendiquaient le droit de la prière à servir comme telle, tandis que les laïcs insistaient sur le dommage d'une pareille pratique. Au vrai, un malaise était créé. Nous ne parlions plus le même langage, nous ne nous entendions plus sur le mot de pénitence.

Il conviendrait de lancer en France à propos du mot de pénitence la même campagne qui fut faite naguère à propos du mot

de charité. Combien de fois n'a-t-on pas dit et répété et écrit que la charité était autre chose que l'aumône ou la condescendance! Il semble qu'enfin la partie soit gagnée. Ceux qui en parlent comme ceux qui en entendent parler savent bien maintenant que la charité est d'abord et essentiellement un amour.

Nous ferons la même chose pour la pénitence. Nous n'avons pas le loisir de changer un mot si prégnant de tradition biblique et chrétienne. Il n'est que d'en faire valoir à nouveau toute la signification. Nous ne nous lasserons donc pas de répéter que pénitence ne veut pas dire punition ni non plus, d'abord, réparation. La pénitence est une conversion, un retournement de l'âme, une sorte de re-création intérieure, on n'ose dire un regret, tant le mot nous paraît aujourd'hui léger. Et cependant, c'est cela, très profondément : une détestation du mal et, conséquemment, un retournement, une adhésion au bien dont on s'était détaché. Et y a-t-il meilleure manière de se retourner vers Dieu, après s'en être éloigné, que de le « prier » ?

. Secondairement, la pénitence signifie réparation. Comme l'amour peut engager à faire l'aumône, la conversion entraîne réparation (et même mortification). Mais ceci est second par rapport à cela. Il y a pénitence — que celle-ci soit vertu ou sacrement — dès qu'il y a regret, retournement de la volonté.

Cette signification est lourde de conséquences. Sans vouloir les développer ici, ce qui reviendrait à reprendre tout le Congrès, nous retiendrons seulement ces deux affirmations : pas de sacrement sans pénitence (c'est-à-dire sans repentir); pas de pénitence chrétienne sans sacrement.

Pas de sacrement sans pénitence : Repentez-vous donc, *dit saint Pierre,* pour que vos péchés soient effacés (*Act., 3, 19*). *Ce qui est le plus important dans le sacrement de pénitence, ce n'est pas l'aveu, ni la satisfaction, mais le regret qui s'exprime en l'aveu et que la grâce du sacrement vient parfaire. Combien d'enfants — et d'adultes — se détournent de ce sacrement parce qu'ils n'ont été éduqués à y apporter qu'une liste anonyme et conventionnelle d'accusations! On leur a tant dit qu'il fallait être complet, au lieu de leur enseigner d'abord à être contrit (surtout pour des fautes qui ne relèvent pas nécessairement du sa-*

crement). La confession est alors privée de ce qui doit en être le cœur : le repentir, pour n'être plus qu'un aveu formaliste. Mais l'aveu sans le repentir n'est rien. Que venons-nous demander au Seigneur, si ce n'est de retourner notre volonté ou de l'affermir dans le bien? Même si nous savons que malgré notre bon vouloir nous demeurons peccables et fragiles.

Pas de pénitence sans sacrement. Il faut louer M. l'abbé Sauvage d'avoir si vigoureusement et clairement dénoncé l'erreur selon laquelle certains pensent que la contrition pourrait absoudre les péchés (il s'agit ici, bien entendu, des péchés mortels) en dehors de toute référence au sacrement. En réalité, s'il est vrai que la faute est remise dans le regret lui-même, c'est en ce sens qu'il n'y a pas de vraie contrition, là où il n'y a aucune intention de recourir aux clés de l'Église[1]. *La contrition du mourant qui ne peut plus parler, comme l'expliquait le conférencier, comporte encore ce désir d'exprimer ses fautes s'il le pouvait ou dès qu'il le pourra de nouveau. Les actes eux-mêmes de la vertu de pénitence deviennent sacramentels dès que l'on regrette avec l'intention de présenter son repentir aux clés de l'Église.*

Le sacrement de pénitence ne signifie donc pas d'abord réparation. Encore moins punition. Il est le signe efficace d'un repentir *que Dieu inspire dès ses débuts, qu'il agrée et fortifie dans un rite sacramentel, qu'il éduque et nourrit de charité.*

Dieu ne considère pas « nos sacrifices et nos oblations », nos démarches afflictives, nos agenouillements et nos formules d'accusations, mais il regarde « nos reins et nos cœurs ». Il veut que nous déchirions nos cœurs et non pas nos vêtements (*Joël, 2, 11*), *car il ne prend point plaisir à la mort du méchant, mais à ce qu'il se détourne de sa voie et* qu'il vive (*Éz., 33, 10*).

APOSTOLUS.

1. « Numquam potest esse vera contritio, écrit saint Thomas d'Aquin, sine voto clavium Ecclesiae » (Quodlibet, 4, 10, 3m).

COURRIER DES LECTEURS

Un directeur de séminaire nous écrit :

Ayant eu récemment l'occasion d'aller à Paris, je suis retourné à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique, où j'ai fait mes études. Comme de mon temps, il y avait dans l'ampithéâtre cent cinquante soutanes, une jeune fille, et pas une seule cornette. Passant quelques instants plus tard devant la Faculté de Pharmacie (cinq ans d'études) et devant la Sorbonne, j'en vis sortir des flots de jeunes filles, plus nombreuses que les garçons... et souvent plus heureuses dans leurs examens. Nous avons donc, dans notre société actuelle, des jeunes filles qui sont licenciées ou même agrégées et doctoresses en toutes sortes de choses, mais nous n'avons pas de licenciées en théologie. N'en sommes-nous pas restés, vis-à-vis des femmes, au temps où une jeune fille « bien » ne faisait pas d'études ? C'est dommage. Car beaucoup de jeunes filles « bien » ne veulent plus être « bonnes sœurs », sentant qu'elles ne trouveraient pas dans telles et telles congrégations l'équivalent de culture auquel elles peuvent aspirer dans le monde.

Est-il donc impossible que les congrégations de religieuses envoient à une Faculté de Théologie quelques sujets mieux doués (possédant déjà une licence profane) et susceptibles de devenir professeurs de théologie. La Faculté de Théologie de Strasbourg délivre déjà la licence de théologie aux femmes. Les autres Facultés de Théologie admettent les femmes à tous leurs cours. Et si elles ne leur accordent pas la licence, elles leur donnent une attestation similaire.

Les sujets formés en Faculté ne pourraient-ils constituer, en chaque congrégation, un corps professoral capable de faire faire aux jeunes filles de véritables études sacrées ? Et pourquoi ne pas réali-

ser au plan diocésain ou régional un équivalent du séminaire au bénéfice de congrégations diocésaines ?

Votre suggestion nous paraît fort intéressante. Nous savons que plus d'un, parmi les responsables d'une congrégation ou de l'ensemble de la vie religieuse féminine, songent sérieusement à faire donner aux religieuses une formation doctrinale sérieuse qui leur serait fort utile aussi bien pour leur vie intérieure, la pratique féconde des vœux que pour leur activité.

Des réalisations, déjà, s'orientent dans cette voie : formation doctrinale donnée à l'occasion de la formation technique des religieuses catéchistes, enseignantes, hospitalières, ou par des cours organisés dans le cadre du diocèse (par exemple au Puy), ou encore par la création de couvents spécialisés où pendant un ou deux ans les jeunes religieuses d'une congrégation reçoivent une formation sérieuse et adaptée.

Étant donnée la pénurie de prêtres et de professeurs compétents, on pourrait organiser (comme à Milan) une maison interordre, ouverte aux sujets de toutes les congrégations, petites et grandes, située dans la proximité d'une Faculté de Théologie et qui pourrait compléter et adapter les cours de cette Faculté. Cette solution aurait l'avantage de procurer aux futures « licenciées » une ouverture d'esprit, un sens plus « catholique » et une ampleur d'informations qu'une congrégation ne pourrait offrir par ses seuls moyens.

De nombreuses solutions, ayant chacune leurs avantages et inconvénients, peuvent être envisagées. Nous serions heureux qu'on nous écrive à ce sujet : une confrontation des suggestions et des essais déjà entrepris serait certainement bien utile pour promouvoir heureusement cette « adaptation » qui nous paraît désirable.

Un prêtre nous écrit :

Vous avez soulevé la question du chemin de croix. Prêchant récemment un chemin de croix et me trouvant libre dans le choix de mes thèmes, puisque les stations, régulièrement érigées dans un bosquet, ne comportaient que des croix numérotées, fixées aux arbres sans aucun intitulé, j'ai pris respectivement pour chaque station comme thème de méditation les paroles d'Écriture ci-après :

1. J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous (Lc, 22, 15).
2. Père, si tu le veux, éloigne ce calice de moi (Mt., 26, 42).
3. Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme (Lc, 22, 48).
4. Il a blasphémé. Qu'avons-nous besoin de témoins? (Mt., 27, 65).
5. Alors donc Pilate prit Jésus et le fit flageller (Jn, 19, 1).
6. Il le leur livra pour qu'il fût crucifié (Mt., 27, 26).
7. Ils requièrent un passant, Simon de Cyrène, pour qu'il porte sa croix (Mc, 15, 20).
8. Pleurez sur vous-mêmes et sur vos enfants (Lc, 23, 28).
9. Arrivés au lieu appelé Calvaire, ils le crucifièrent (Lc, 23, 33).
10. Femme, voilà votre fils (Jn, 19, 26).
11. Et Jésus ayant incliné la tête rendit l'esprit (Jn, 19, 30).
12. Joseph d'Arimathie l'enveloppa dans un linceul et le plaça dans son propre caveau (Mc, 15, 46).
13. Voyez mes mains et mes pieds. Oui, c'est bien moi, touchez-moi (Lc, 24, 36).
14. Le Seigneur Jésus après leur avoir parlé fut enlevé au ciel (Mc, 16, 19).

Je ne pensais pas, ce faisant, m'être écarté de la pensée de l'Église. Et pourquoi, méditant ces thèmes en parcourant les croix régulièrement érigées, n'aurions-nous pas bénéficié des indulgences? Et si nous avions fixé, puis laissé, sous chacune de ces croix les textes ci-dessus, voire quelques images leur correspondant, aurions-nous dénaturé une dévotion d'Église?

Le plan de méditations proposé, élargissant du Cénacle à l'Ascension le schéma reçu, dépasse manifestement le cadre d'un simple chemin de croix. Cet élargissement semble aboutir à une meilleure synthèse et plus évangélique que le schéma court du Prétoire au Calvaire. Il n'y a pas à juger de la qualité d'une dévotion d'abord selon une collation d'indulgences, mais plutôt d'après sa vérité évangélique *et* sa qualité psychologique. *Le florilège de versets ci-dessus, ou tout autre dressé dans le même esprit, semble satisfaisant. Quant aux indulgences, elles n'ont jamais été attachées à un schéma déterminé; elles supposent seulement quatorze stations avec autant de méditations sur les souffrances du Seigneur. C'est une* Via dolorosa sancta crucis. *Et c'est le seul procès sans doute qu'on puisse intenter au schéma plus large. Certains penseront que l'Église ayant attaché ces indulgences à une* Via dolorosa sancta crucis, *ce serait outrepasser les limites de ladite dévotion indulgenciée, et donc qu'on n'a pas réalisé les condi-*

tions, que de compter, parmi les quatorze exigées, des stations où la croix n'apparaît pas, comme le Cénacle, Pâques ou l'Ascension. D'autres diront que, dans la célébration liturgique du mystère pascal, l'Eucharistie, le Calvaire et la Résurrection forment un tout qu'on ne peut dissocier et qu'on médite fort bien dans le même temps les mystères conjoints du Prétoire, du Sépulcre et du Cénacle. La croix était-elle donc absente du regard du Ressuscité ? Sauf précisions contraires de la part de qui de droit, ne peut-on entendre en ce sens la méditation requise à la dévotion indulgenciée ?

Voudrait-on à tout prix un chemin de croix au sens strict qu'il serait encore facile, dans le cadre évangélique, de déterminer entre Prétoire et Calvaire quatroze points d'arrêt et de méditation qui donneraient satisfaction aux plus pointilleux casuistes et exégètes des degrés de concession d'indulgences sans violenter le souci de fidélité littéraire à l'Évangile. Et peut-être en effet le tort de beaucoup a-t-il été de vouloir qu'il n'y ait qu'un schéma ? Oui, l'Église, à l'intérieur d'un cadre de quatorze stations, laisse entière liberté aux pasteurs et aux spirituels; ne serait-il pas meilleur de laisser jouer à plein le choix des auteurs de manuels, artistes ou prédicateurs, et que chaque sanctuaire, chaque pèlerinage ou chaque région ait sa manière de distribuer les stations ?

A TRAVERS LES REVUES

PAQUES

Comme on pouvait s'y attendre, la deuxième célébration pascale, sous le régime des récents décrets de la Congrégation des Rites (1951-1952), a donné lieu à un ensemble de publications assez impressionnant. Nous ne sommes plus dans les années, toutes récentes encore, où, au mot « Pâques », un dictionnaire de théologie catholique n'avait rien d'autre à présenter qu'une étude historique sur les controverses antiques de la date de la Pâque chrétienne, et ne semblait même pas songer qu'une élaboration des dogmes rédempteurs pût être envisagée à partir du mot biblique de « pâques » et de sa conception la plus traditionnelle. Un article du P. de Soras (Masses Ouvrières, mars 1952), intitulé « La sagesse rédemptrice à la lumière du Mystère pascal », représente, de ce point de vue, un effort neuf et bien intéressant. Il part de l'idée, développée dans un précédent article, que « partiellement décomposée par le péché, l'inspiration de l'humanité créatrice du monde doit être assainie. Elle doit être purifiée, décantée, filtrée. Elle doit être « sacrifiée ». Il faut mortifier, en elle, ce qui relève encore du mystère spirituel d'iniquité et vivifier, en elle, ce qui relève déjà du mystère spirituel de la sainteté ». Autrement dit, il faut à l'humanité une Pâque. Et, analysant les éléments de cette Pâque humaine, l'auteur la veut tour à tour personnelle, communautaire et, en un sens, cosmique.

En face, et dans son rapport avec elle, qu'est au juste la Pâque du Christ ?

Elle en est « le type capital », dit d'abord le P. de Soras. Elle l'est par la « consommation, consomption et inflammation du corps de Jésus-Christ comme victime, en sa résurrection (formule du P. de Condren), type expressif de cet holocauste intime qu'il nous faut tous accomplir si nous voulons personnellement passer à la sainteté. » Elle l'est

socialement, par la transformation de l'entourage chrétien :

> Autour de lui, non plus une humanité haineuse, régie par les inspirations sataniques, esclave des impératifs de la Loi. Mais seulement des disciples au cœur réconforté (Lc, 24, 33), des pèlerins qui, délivrés du désespoir, cheminent avec, en eux désormais, un cœur brûlant (Lc, 24, 31), des hommes hier encore accablés et revenus maintenant à la foi, à la joie, à la paix (Lc, 24, 41). En vérité, la vieille Jérusalem de la vieille Humanité, la vieille capitale de la vieille Terre a, pour ainsi dire, disparu. Nous nous trouvons dans une Jérusalem nouvelle qui, quoique Jérusalem d'ici-bas, est déjà comme l'ombre portée sur terre de la Jérusalem future. Partis de la Synagogue — largement ouverte d'ailleurs aux complicités du paganisme — nous voici désormais en pleine Église (p. 23).

Elle l'est jusque dans les objets et réalités du cosmos par l'utilisation de la croix hier objet d'opprobre et d'ignominie, et devenue *arbor decora et fulgida*; et, symbolisé par elle, tout l'immense entrepôt où se trouvent accumulés les instruments indispensables à la consommation du mystère du salut.

« Type capital » de la Pâque humaine, la Pâque du Christ en est encore le principe efficace, ni une figuration ni un simple type.

Enfin et surtout Pâque humaine et Pâque du Christ ne sont qu'un seul et même passage; *le Mystère de la Pâque du Christ et le Mystère de la Pâque humaine se nouent dans l'Unité d'un même « Mysterium Salutis »*. Et le P. de Soras cite ici le *Pascha nostrum* de l'Épître aux Corinthiens. A vrai dire, pour en tirer la conclusion qu'il y voit, il faudrait être sûr que, dans le texte de saint Paul, le *Pascha nostrum* dépasse, en sens littéral, l'idée d'une simple célébration rituelle ou liturgique. Tributaire de ce texte, l'argument patristique est plus décisif, et spécialement l'autorité de saint Augustin qui est décidément un des très grands parmi les Docteurs de la fête de Pâques.

Mlle Christine Mohrmann vient justement d'attirer notre attention (EPHEMERIDES LITURGICAE, 1952, fasc. 1, vol. LXVI) sur son rôle. Dans le recul du recours à l'étymologie populaire du mot *pascha* (*Passio*) et l'affermissement de l'étymologie savante (*transitus*), bien que l'une et l'autre aient dans la tradition chrétienne leurs titres à faire valoir et leurs aspects complémentaires, la position très catégorique de saint Augustin valait d'être mise en relief. D'autant qu'il est le seul Père de l'Église textuellement cité dans le décret de 1951 sur la Vigile pascale. L'article très technique de Mlle Mohrmann nous met en appétit d'une présentation moins spéciale de ce qu'on appellerait volontiers la mystique pascale selon saint Augustin.

Il faut lire, sous le titre très évocateur *Le Dieu des exodes* et sous la signature du P. Boismard (LUMIÈRE ET VIE, avril 1952), une présentation du Dieu de la Bible en quatre tableaux : sortie d'Égypte et marche vers une Terre promise, Retour de la captivité de Babylone, Pâque du Christ,

et Victoire finale par le passage un à un de tous les élus dans la plénitude de Celui qui est.

Dans le silence du désert, la voix de Dieu s'était fait entendre à Moïse : « Je suis celui qui suis. » Les échos de cette voix se sont répercutés à travers les siècles et se répercuteront encore jusqu'à la fin des temps. Ce sont les échos d'un nom redoutable; c'est le rayonnement d'un buisson ardent et dévorant. Parce que Dieu se nomme « Je suis », parce que c'est là un nom propre, un nom qui n'appartient qu'à lui, il est le maître absolu des êtres et des choses, des peuples et des rois, des empires et des potentats. Et c'est pourquoi, en vertu même de son nom, Dieu peut, quand il le veut, venir délivrer son peuple, le peuple qu'il s'est choisi. Parce que Dieu se nomme « Je suis », il put délivrer Israël de la servitude d'Égypte. Parce que Dieu se nomme « Je suis », il put délivrer Israël de la captivité de Babylone. Premier Exode... Deuxième Exode... qui n'étaient que la figure et le type d'un autre Exode, le passage de la servitude du péché à la liberté du Royaume de Dieu. Et parce que Dieu se nomme « Je suis », il put délivrer son peuple de la servitude du péché.

Puis, à la fin des temps, lorsque Satan, le père du mal, le père du péché, comme le nomme saint Jean le père de toutes les servitudes et de toutes les persécutions, lorsque Satan se lèvera une dernière fois pour anéantir l'Église, alors, Dieu sera là encore; et parce qu'il se nomme « Je suis », il pourra jeter Satan pour toujours dans l'abîme; et l'Église, délivrée du mal, entrera dans la paix du Seigneur : ce sera le dernier Exode vers la lumière et la liberté du royaume céleste (p. 126).

C'est encore cette idée de délivrance et de passage en une meilleure condition que chante parmi tant d'autres pièces bibliques le cantique d'Habacuc. Le BULLETIN DU CERCLE SAINT-JEAN-BAPTISTE, avril 1952, remarque que, ancien chant pascal, le cantique d'Habacuc est demeuré dans la liturgie du vendredi saint, accompagnant la leçon d'Osée avant la lecture de l'institution de la Pâque selon l'Exode.

Tu es sorti pour la délivrance de [ton peuple,
pour la délivrance de ton Oint;
Tu as brisé le faîte de la maison [du méchant,
mettant à nu les fondements jus- [qu'en bas.

Nous sommes au cœur même du mystère pascal. Jésus, prisonnier de la mort, brise les portes de l'enfer, de la maison du méchant et libère l'humanité captive pour l'introduire dans la joie de la résurrection.

J'ai entendu et mes entrailles se sont émues...

Le prophète se liquéfie en quelque sorte devant l'immensité de l'avenir qui est dévoilé.

Pâques est fête pour TOUTE l'Église chrétienne. C'est aussi notre libération que chante l'extraordinaire et éclatante liturgie byzantine qu'un récent article du P. Bouyer (DIEU VIVANT, 21) met dans un très beau relief. Il cite, d'après une récente édition, quelques traductions d'admirables pièces liturgiques, comme cette lamentation sur le Christ au tombeau que chantent le prêtre et le chœur au matin du samedi saint.

Toi qui es la vie, tu fus mis au

tombeau, ô Christ, et les armées des anges étaient dans la stupeur, tout en glorifiant ta condescendance.

O vie, comment meurs-tu ? comment habites-tu au tombeau ? Tu détruis le règne de la mort et tu ressuscites les morts de l'enfer.

Nous te glorifions, roi Jésus, et nous vénérons ta sépulture et tes souffrances; c'est par elles que tu nous as sauvés de la corruption.

Toi qui as fixé les mesures de la terre, Jésus, Roi du monde, tu habites aujourd'hui un sépulcre étroit, et tu fais se lever les morts de leurs tombeaux.

Jésus, mon Christ, Roi de toutes choses, que cherchais-tu en venant aux enfers ? Voulais-tu délivrer la race des mortels ?

Le Maître de toutes choses est gisant sous nos yeux : il est mort; il est déposé dans un sépulcre neuf, celui qui a vidé les tombeaux.

Toi qui es la vie, tu as été mis au tombeau, ô Christ; tu as détruit la mort par la mort, et tu as fait jaillir la vie du monde.

Tu as été mis au nombre des criminels, comme si tu étais criminel, ô Christ, toi qui nous justifies tous de la méchanceté de l'antique séducteur.

Celui qui est beau entre tous les mortels apparaît comme un mort défiguré; lui qui rend la beauté à tout l'univers.

Comment l'enfer supportera-t-il ta venue ? Ne sera-t-il pas plutôt brisé, aveuglé, ébloui par l'éclair fulgurant de ta lumière ?

Jésus, ma douce et salutaire lumière, comment t'es-tu cachée au tombeau ? O résignation indicible, ineffable !

La nature spirituelle elle-même et la multitude des incorporels est sans voix, ô Christ, devant le mystère de ta sépulture inénarrable et ineffable !... (p. 29).

La comparaison de cette pièce liturgique avec, par exemple, notre *Victimae paschalis* n'est évidemment pas à faire. Signalons cependant pour qui aime notre charmante séquence pascale latine la présentation, malheureusement un peu courte, qu'en fait à son public en son numéro du 27 mars 1952 L'Ami du Clergé.

Lumière, revue mensuelle de l'Unité chrétienne, consacre à Pâques son numéro 4 (avril 1952) avec une excellente présentation par Mgr Nasrallah des « Mystères de la Semaine Sainte et de Pâques à Byzance et en Occident » et une autre par G. Khouri des « Cérémonies de Pâques dans l'Église syrienne ».

Les Cahiers Sainte-Jehanne, avril 1952, publient intégralement une conférence du P. Doncoeur faite au cours Saint-Jacques sur « la joïe du banquet pascal ». Il se met en garde à la fin de son exposé contre une conception de Pâques qui en limiterait les horizons aux délivrances temporelles.

> La pire misère de l'homme, nègre ou blanc, c'est de n'avoir pas de Dieu, ou de n'avoir que des idoles; c'est d'être assujetti à la mort. L'enjeu est tellement plus considérable que toutes les promotions politiques, sociales ou raciales, que l'Église est bien autorisée à être à la fois toute anxieuse et toute joyeuse du triomphe essentiel dont elle est prophétesse et prêtre. Du triomphe qui n'est pas un mythe, mais un fait (pp. 113, 114).

Il n'avait pourtant pas tort l'affirmer :

> Nous ne saurons ce qu'est la joie pascale que dans la mesure où nous saurons ce que c'est qu'avoir subi durant des siècles l'esclavage (p. 113).

et d'évoquer la servitude ouvrière :

> Qui devrait mieux que des ouvriers chrétiens comprendre ce qu'est la Pâque ? « Il m'est impossible, me disait récemment un curé de paroisse ouvrière, de faire éprouver à mon peuple la joie liturgique de Pâques, parce que les symboles pascaux ne lui disent rien. » — Mais la réalité, lui répondis-je ? Je comprends qu'une paroisse bourgeoise et riche demeure indifférente à la Pâque, parce que l'idée de passage lui est tout à fait étrangère. Elle n'a qu'un désir, c'est que la fête continue. Que lui parle-t-on de « terre promise », puisqu'elle possède la terre « coulant de lait et de miel », et qu'elle ne demande qu'une chose : y demeurer. Mais ceux qui ne possèdent rien et qui n'aspirent qu'à la cessation de leur esclavage immémorial, comment ne bondiraient-ils pas de joie à l'annonce, non pas d'une « promotion » seulement, comme ils disent, mais de l'affranchissement solennel de la servitude ? (p. 113).

Et c'est encore dans Masses Ouvrières, mars 1952, l'angoisse pastorale d'un curé qui trouve son expression sous la plume de M. l'abbé Rétif. Il se plaint d'abord :

> L'une des conséquences du décret sur la célébration de la Vigile pascale, c'est de souligner, une fois encore, de quelle nature peut être la tension nécessaire entre une Action catholique préoccupée de la transformation chrétienne des milieux de vie et un mouvement liturgique soucieux de développer la liturgie (p. 41).

Et en des pages émouvantes, qu'on regrette de ne pouvoir reproduire, il parle de la « Pâque libératrice », du « témoignage pascal », des « paroisses baptistères », pour terminer :

> Et c'est ainsi, de Pâque en Pâque, que se formera demain une promotion nouvelle de chrétiens à la fois audacieux et virils, partout où des rassemblements d'hommes appellent la présence authentique d'un Christ déjà vainqueur du péché du monde.

DIVERS

Éducatrices paroissiales, vril 1952, attire l'attention des eligieuses sur un des aspects les lus urgents et les plus neufs en on amplitude du devoir mission- aire : le souci humain et chré- ien des étudiants, français ou non, mais tout spécialement ceux originaires de territoires relevant de l'Union Française et qui, pour quelques années, séjournent auprès de nos facultés et grandes écoles de Paris et de province. L'hébergement des étudiants pour

le temps des vacances, par exemple, est, pour une famille chrétienne, une belle façon de s'élargir aux horizons de l'Église et d'être missionnaire à domicile. Quiconque, clergé ou éducateurs, peut agir sur l'opinion des milieux chrétiens se doit d'ouvrir les yeux sur l'urgence de cette œuvre. Ne parle-t-on pas de treize à quatorze mille étudiants d'Afrique ou d'Asie actuellement en France ? Et on cite les organes et mouvements qui alertent actuellement l'opinion des catholiques à ce sujet. On aime leur faire un très chaleureux écho qu'on voudrait très retentissant et très agissant. La responsabilité des milieux chrétiens est ici très grave et lourde de tant de lendemains.

La même revue fait une présentation du « Bréviaire des Fidèles ». S'adressant à son public de religieuses, l'auteur (une religieuse) pose une bien intéressante question et y fait une réponse plus intéressante encore :

> Mais, concrètement, comment procéder pour adopter ce Bréviaire? Chaque congrégation est tenuc par sa règle, ses constitutions, les Sœurs peuvent ne pas oser demander un changement de cet ordre, et les supérieurs ne pas vouloir l'imposer...
>
> Le mieux serait, nous semble-t-il, que les religieuses isolées, ou les communautés qui le désirent, s'adressent aux autorités compétentes (selon la nature juridique de chaque Institut et ses constitutions), pour demander la permission d'user de ce Bréviaire « ad experimentum ».
>
> Les supérieurs sont assez conscients — et souvent préoccupés — de ce double problème de vitaliser en profondeur la vie religieuse et de l'adapter aux exigences de notre temps pour ne pas être très ouverts à toutes les initiatives qui peuvent la favoriser (p. 25).

Vers l'Unité chrétienne, bulletin du Centre « Istina », avril 1952, déplore que, dans la formulation de l'acte de foi tel que le proposent nos manuels de catéchisme, la personne du Christ ne soit pas même nommée :

> Singulière omission dont nous sommes bien persuadés qu'elle ne fut ni volontaire ni même consciente, mais qui prouve à quel point les rédacteurs de catéchismes, à une époque qui n'est pas tellement lointaine, étaient plus préoccupés de souligner le rôle de l'Église dans la présentation de l'objet de notre foi que d'évoquer l'essentiel de cet objet même. Les conséquences qui en découlent sont graves. La moindre n'est pas cette fâcheuse tendance qu'ont beaucoup de fidèles de se contenter de ce qu'un théologien de renom appelait fort justement « une foi par procuration ». On croit et on est prêt à croire « tout ce que croit et enseigne l'Église catholique », mais on se soucie fort peu de savoir en quoi consiste précisément cela même qu'elle croit et enseigne. Au prix d'un blanc-seing donné à l'Église on s'estime en règle avec Dieu. Certes, ce n'est pas ce résultat qu'on a cherché, mais c'est à lui qu'on aboutit malheureusement trop souvent. Il serait sans doute possible d'y porter remède, sans aucun préjudice pour le rôle important de l'Église dans la présentation et la garantie de l'objet de notre foi.
>
> Un autre avantage de cette manière de voir dans la personne du Christ l'objet central de notre foi est que cette foi apparaît alors d'emblée dans la complexité d'un acte humain engageant tout notre

être, cœur, esprit et volonté. Elle est, en effet, l'acte par lequel une personne (la nôtre) s'attache à une autre personne vivante (la personne du Christ), la reconnaissant et l'acceptant dans toute l'étendue de ce que son mystère comporte et engage. C'est là que se situe, en dépendance du Christ, l'ensemble de ce que nous avons appelé « le contenu objectif de notre foi », qui peut bien s'analyser en une suite de « propositions », mais qui est, d'abord, une réalité vivante, faite de tous les éléments qui constituent l'économie de notre salut. Car ce que comporte le mystère de la personne du Christ, c'est la réalité de l'union hypostatique, c'est-à-dire la dualité de ses natures, divine et humaine, en l'unité de la Personne du Verbe, en son Incarnation rédemptrice; ce qu'il engage c'est l'Église qui est son Corps, au sein et par le ministère de laquelle il continue d'exercer ici-bas sa triple mission d'enseignement, de gouvernement des âmes et, but final, de sanctification (p. 2).

La coutume a-t-elle valeur de prescription en droit liturgique? On sait que la question est controversée. Certains auteurs ont pris position contre la coutume liturgique. On aimera savoir que, de façon très explicite et raisonnée, le consultant de la Revue de Droit canonique, mars 1952 (pp. 99-101), tient la position contraire, bien autrement souple, humaine et accueillante aux légitimes diversités locales.

J. B.

LES LIVRES

Le Livre des Juges. Le Livre de Ruth. Traduction de M. l'abbé VINCENT. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 168 pp.; 510 fr.

M. Vincent est fort connu des bibliistes par ses travaux sur la religion des judéo-araméens d'Eléphantine. En donnant la traduction du *Livre des Juges*, il remonte au lointain passé d'Israël. Il prend la succession de deux grands noms de l'exégèse catholique en France : le P. Lagrange et M. Desnoyers.

Dans son introduction, M. Vincent traite, avec ampleur et bonhomie, des problèmes historiques et ethnographiques soulevés par le *Livre des Juges*. Le livre sacré est un recueil d'anecdotes destinées à illustrer la sédentarisation d'un peuple de semi-nomades.

Au problème littéraire de la composition du livre est donnée la solution critique classique : récits nordiques (E) et méridionaux (J) réunis par un rédacteur judéen, puis revus par un scribe de l'école du Deutéronome, enfin complétés par des scribes de l'école sacerdotale. C'était déjà, en gros, la solution proposée par le P. Lagrange. Depuis lors, l'exégèse a fait du chemin. Noth, Bentzen et Albright — pour prendre des représentants d'écoles diverses — feraient à l'auteur deutéronomiste une part plus grande que celle que lui assigne M. Vincent. Les conséquences en seraient importantes au point de vue du sens du livre. Il est possible que la matière première, faite d'anecdotes, n'ait pas été choisie sans une intention apologétique. Il y aurait dans ces récits eux-mêmes un crescendo d'horreurs destiné à expliquer la grande victoire des Philistins racontée au début du premier livre de Samuel.

La traduction de M. Vincent est généralement fidèle à une sorte de « vulgate » représentée par le P. Lagrange, M. Desnoyers, la *Bible du Centenaire* et le bel ouvrage d'E. Dhorme sur la *Poésie biblique*.

Les corrections très nombreuses faites au chant de Débora s'expliquent par l'état défectueux du texte, dû à sa très grande vétusté. C'est un des poèmes les plus chatoyants de la Bible. On s'étonne un peu qu'aucune allusion ne soit faite à la versification de Ras Shamra dont le parallèle s'impose.

L'union du livre de *Ruth* à celui des *Juges* est un héritage périmé des Septante. Elle est regrettable.

M. Vincent pense que le *Livre de Ruth* a été composé vers 450. L'auteur y développerait une donnée traditionnelle, à savoir que dans les origines de la dynastie davidique se trouveraient des sang mêlé. D'où un plaidoyer en faveur des mariages mixtes et des « naturalisations ». M. Vincent fait remarquer le sens

symbolique des noms propres. Le futur traducteur d'*Esther* sera en présence d'un problème identique.

Quelques archaïsmes dans le style de la traduction pour rendre la manière d'un auteur qui s'est plu à pasticher la langue des anciens récits n'eussent pas été déplaisants. Un début comme ceci, par exemple : « Il était une fois, jadis, au temps des Juges. »

J. S.

Michée, Sophonie, Nahum. Traduction du R. P. George. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 96 pp.; 285 fr.

Michée était contemporain d'Isaïe; Sophonie et Nahum l'étaient de Jérémie. Dans ses différentes introductions, le R. P. George est amené à évoquer les circonstances politiques et sociales d'un siècle et demi de prophétisme.

Michée « n'a pas laissé grandes traces littéraires dans la tradition juive et chrétienne » (p. 17). Son œuvre est éclipsée en grande partie par celle d'Isaïe. Le prophète de Moreshet a pourtant son originalité. Il est sans doute le premier qui ait osé prédire la ruine de Sion. Son oracle sur Ephrata, **5**, 1-4, est célèbre. L'introduction et la traduction sont des modèles de modération critique et d'équilibre. Et si la traduction du chapitre second fait très grande place aux conjectures, il n'y aura que les ignorants — ils sont, hélas, parfois nombreux et célèbres, — pour s'en étonner ou s'en scandaliser.

Dans son introduction à *Sophonie*, le R. P. George retrace avec beaucoup de clarté le milieu politique de ce VII^e^ siècle finissant. On lui saura gré de rompre avec l'hypothèse d'une invasion scythe en Palestine. Sophonie, il faut l'avouer, nous touche de plus près que Michée. Il est le poète rêvé pour une initiation au prophétisme. La prédication du « jour du jugement » de Iahvé prend chez lui une couleur tragique, en particulier dans ce *Dies irae* du chapitre premier (**1**, 14-18), aussi poignant que celui du Moyen-Age. La traduction du P. George n'est pas indigne de l'original : ce n'est pas là un mince éloge.

Sa modération critique et son goût pour les solutions classiques empêchent le P. George de reconstituer la fin du psaume alphabétique qui ouvre le livre de Nahum. On ne peut que louer cette prudence, mais peut-être l'auteur aurait-il pu suggérer un groupement moins déconcertant des versets **1**, 9 à **2**, 3 ? Les poèmes relatifs à la ruine de Ninive sont d'une incomparable vigueur. La traduction qui en est faite est belle, exacte, entraînante. Le style aurait pu être encore plus haché, plus haletant. Quel poète ! On dirait des pages écrites aujourd'hui.

Puisque nous avons la chance d'avoir la traduction du P. George, rien n'excuserait notre indifférence aux richesses poétiques extraordinaires de ces prophètes qu'on qualifie, bien à tort, de petits.

J. S.

Amos et Osée. Traduction de M. le chanoine E. Osty, P.S.S. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 128 pp.; 390 fr.

M. le chanoine Osty est surtout connu du grand public comme auteur de traductions du Nouveau Testament et du livre de la Sagesse. Dans ces traductions s'unissent à un degré rare l'exactitude et l'élégance. En face de textes hébreux, dont l'un passe à juste titre pour très difficile, l'auteur se montre capable d'une réussite complète.

Les introductions aux livres d'*Amos* et d'*Osée* se recommandent par leur vigueur et leur clarté. M. Osty pense que le ministère prophétique d'Amos en Israël n'a duré que « quelques mois », mais que, de retour en Juda, sa patrie, le prophète y a survécu

jusqu'à la fin de la guerre syro-éphraïmite, vers 732. C'est alors qu'il aurait écrit les deux oracles de la fin de son livre. Cette hypothèse assez séduisante ne résout pas de sérieuses difficultés.

La manière dont M. Osty interprète les textes relatifs à l'aventure conjugale d'Osée est de beaucoup la plus plausible et la plus cohérente de celles qui ont été proposées. Son analyse du vocabulaire du prophète (p. 65) est remarquable. Aussi pertinente est la manière dont il situe « la mystique du désert » dans le message du prophète Osée. « Le désert, dit-il très justement, n'est pas un lieu, mais un état » (p. 70). On pourrait même aller plus loin et montrer qu'Osée est le premier des auteurs inspirés pour lequel Iahvé, jusque-là Dieu des armées, de l'histoire et de la conquête, devient le maître du terroir, le dispensateur des moissons et des vendanges, rôle dévolu à Baal dans la religion populaire. Il y a là un tournant du prophétisme et peut-être une véritable révolution dans les idées religieuses en Israël. C'est toute la différence entre Amos et Osée.

A l'occasion, on goûtera l'humour tempéré qui imprègne les règles de sagesse critique données par M. Osty à propos de l'établissement si délicat du texte d'Osée (p. 74). On pourrait les imprimer à part dans une préface à toute la Bible.

Les deux traductions sont très belles, coulantes, souvent nerveuses. Les fragments sont bien isolés. Les notes évitent la prolixité et la trop grande brièveté. Tout ce qui doit l'être est expliqué. On regrette, incidemment, que, pour traduire Amos, **4**, 2, l'auteur ait reculé devant le réalisme et la verve dont il a fait preuve en traduisant **6**, 4-7. En **8**, 1-2, en remplaçant *corbeille* par *couffin*, le jeu de mots eût été rendu plus sensible, sans que l'exactitude soit sacrifiée.

Les tournures heureuses de la traduction sont trop nombreuses pour être signalées. Ce livre renouvellera, même pour un lecteur averti des écrits prophétiques, la connaissance de ces admirables recueils si riches et dont le sens religieux est si profond.

J. S.

A. GELIN : *Jérémie*. Coll. « Témoins de Dieu ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 200 pp.; 330 fr.

En même temps que sa traduction du livre de Jérémie dans la *Bible de Jérusalem*, M. Gelin préparait ce petit livre sur le prophète. Il sera d'autant mieux accueilli que le commentaire du P. Condamin est épuisé et que nous n'avons, en français, rien qui équivaille à l'ouvrage court et dense de J. Skinner ou à l'excellent volume de Welch récemment réédité à Oxford.

Il s'agit d'une biographie de Jérémie mise à la portée du grand public. Les œuvres du prophète, — comme il se doit — sont abondamment citées. Le sujet était en or, grâce au caractère autobiographique de beaucoup de poèmes et de discours de Jérémie. A l'occasion, M. Gelin suggère des rapprochements avec tel saint ou tel personnage de l'histoire. Il ne craint pas d'écrire, à propos de la chute de Jérusalem vue par Baruch : « C'est un peu la bataille de Waterloo vue par le Fabrice de Stendhal. » Si de telles allusions restent discrètes, personne ne s'en plaindra. Elles élargissent l'horizon, permettent de camper un personnage et évitent souvent d'avoir à donner de trop longues explications.

M. Gelin est parfaitement maître de son sujet. Son livre abonde en vues ingénieuses et profondes. On pourra évidemment discuter tel ou tel point. L'hypothèse de l'invasion scythe, pour expliquer le péril venu du Nord, dont il est question dans les premiers oracles de Jérémie, a perdu beaucoup de crédit et Condamin l'a réfutée de maîtresse main... Les récentes études sur Jérémie et

le *Deutéronome*, en particulier celle de Rowley, amèneraient à nuancer beaucoup ce qui est dit du prophète prédicateur de la loi (pp. 49 et s.). Est-il si certain que les chapitres 30-31 datent de la jeunesse du prophète? Quoi qu'il en soit, l'admirable commentaire qu'en donne Volz aurait pu être utilisé. Il semble aussi que les « Confessions de Jérémie » portent beaucoup plus loin que ne le dit M. Gelin. Le prophète s'est livré à des attaques, par instant furieuses, contre la foi traditionnelle en la rémunération terrestre au point de bouleverser toutes les valeurs religieuses de la Bible. Ce n'est point d'une soi-disant valeur typique de sa vie (p. 192) que Jérémie tire sa grandeur, mais d'avoir ouvert ce procès. Que dis-je ? De l'avoir vécu avec sa chair et son sang.

M. Gelin a d'excellentes notes sur les rapports entre le prophète d'Anatôt et la figure du Serviteur de Iahvé dans le second Isaïe.

Jérémie doit retrouver une place tout à fait éminente dans la piété chrétienne. Il est le saint le plus humain de tout l'Ancien Testament. Le livre de M. Gelin contribuera fortement à ce renouveau d'amour pour les prophètes qui doit animer et réchauffer toute la présente renaisssance biblique.

J. S.

Abbé J. STEINMANN : *Les Psaumes*. Gabalda, Paris, 1951; 186 pp.; 400 fr.

Quelques conférences sont à l'origine de ce petit livre qui veut favoriser « une lecture des Psaumes qui tienne compte de la diversité des genres littéraires » (p. 7). Les Psaumes y sont présentés par groupes, selon un ordre qui suit à la fois, autant que faire se peut, la parenté de genre et l'ordre chronologique vraisemblable. On voit ainsi apparaître successivement les chants royaux (ce qui rattache le Psautier à David) et leurs enrichissements messianiques, les hymnes, les psaumes eschatologiques, les lamentations individuelles et collectives, les psaumes légalistes et sapientiaux. Des citations caractéristiques illustrent chaque catégorie. Chemin faisant, quelques textes égyptiens et babyloniens sont cités à titre de comparaison.

Ceux qui ont lu les livres précédents de M. Steinmann reconnaîtront son style vivant et imagé, qui ne déteste pas les formules incisives. La traduction nouvelle dont nous lisons des passages est de la même veine. On la trouvera savoureuse, vigoureuse, parfois heurtée (elle cherche à rendre « l'incantation de cette langue gutturale et violemment colorée », p. 14). Elle admet d'ailleurs dans le texte courant bon nombre de corrections, toujours signalées.

Les conférences ont dû être captivantes et très goûtées : leur texte, publié ici moyennant retouches et compléments, garde de son origine sa faiblesse et son intérêt. C'est le cas d'invoquer le genre littéraire. Il n'est pas question de multiplier à tout instant les explications et références pour justifier un classement, un rapprochement, une remarque incidente. L'auteur ne se cache pas de devoir beaucoup aux critiques, surtout à Gunkel et Podechard, mais ce qu'il a trié de leurs ouvrages se cache sous des formules aisées et rapides qui risquent d'abuser le lecteur non initié. Celui-ci ne se laissera-t-il pas impressionner par une simple hypothèse qu'il croira scientifiquement acquise pour jamais, par une assertion généralisée qui supporterait bien des nuances et précautions ? Mais c'est là, peut-être, scrupule de spécialiste. Infortunés spécialistes, toujours malcontents, qui voudraient ne voir lancer sur le marché que des denrées dûment pesées et contrôlées en laboratoire. L'avantage d'un tel exposé est d'offrir au public de bonne volonté sous une forme vivante l'essentiel de plusieurs gros volumes rébarbatifs. Le Psautier

nous apparaît trop souvent comme une longue série de textes monotones. Cet aperçu alerte et attrayant donnera une idée de la variété qui y règne, du progrès de son contenu au long de l'histoire israélite; il fait mieux comprendre et estimer la richesse religieuse du vieux recueil chargé des grandeurs de Iahvé et de son peuple, et qui, une fois accompli dans le Christ, est devenu l'expression privilégiée de la prière de l'Église.

Parmi les coquilles relevées, notons-en une amusante : « A. Kempis » (p. 128), et une qui est en train de se répandre partout, jusque chez des universitaires des plus considérés : on écrit *diptyque* (p. 140).

L.-M. D.

« Herders Bibelkommentar », Band X/2 : *Das Buch des Zwölf Propheten*, übersetzt und erklärt von P. M. Schumpp, O. P.; 420 pp. Band XVI/1 : *Hebräerbriefe, Jakobusbrief, Petrusbrief, Judasbrief.* übersetzt und erklärt von Dr P. Ketter; 372 pp. Chaque volume, prix de souscription, relié 15 DM; isolément, 17,5 DM.

Réalistes, les commentaires de Herder ne veulent pas exiger du lecteur une connaissance approfondie du développement de la Révélation biblique. Une paraphrase reprend chaque paragraphe, verset par verset, répète le texte sacré d'une façon claire, en explicitant les sous-entendus, et met en relief les attitudes morales qu'il engage, en les appliquant volontiers à la vie du chrétien d'aujourd'hui. Parfois ce genre fatigue : nécessairement il laisse échapper, avec la pointe de la situation historique, quelque chose de la vie et de la poésie originale; mais à ce prix il est aisément accessible au non-spécialiste, que trop d'exigences historiques écarteraient de la parole révélée. Les commentateurs n'ignorent pas les problèmes techniques, et prennent judicieusement position; leur but est bien précis : *für das Leben erklärt.*

Ce programme est atteint dans les deux volumes que l'on nous présente, et où il semblait particulièrement difficile d'obtenir sans efforts la clarté et l'édification. Les petits prophètes apparaissent comme des hommes remplis de l'Esprit de Dieu, dont la valeur morale et religieuse dépasse les temps. L'autre volume, qui achève le Nouveau Testament de la collection, traite, pourrait-on dire, des « Petites Épîtres » : le Dr Ketter en fait ressortir la richesse pastorale, la théologie liturgique des *Hébreux*, la sagesse évangélique de *Jacques*, l'optimisme de la *Iª Petri*; son excellent commentaire de l'Apocalypse, dans la même collection, l'avait préparé à présenter *Jude* et la *IIª Petri*.

La présentation typographique est digne de Herder.

J. Gribomont.

PÈRES DE L'ÉGLISE

Ignace D'ANTIOCHE et Polycarpe DE SMYRNE : *Lettres*, t. X. Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 810 fr.

En 1944, le T. R. P. Camelot avait donné dans cette collection une édition et une traduction des *Lettres* d'Ignace d'Antioche. Nous avons ici beaucoup plus qu'une réédition de cet excellent travail qui constituait déjà un des plus précieux volumes de *Sources chrétiennes*. Non seulement le P. Camelot a révisé et mis au point minutieusement son ouvrage, mais il y a adjoint l'épître de saint Polycarpe aux Philippiens, et le *Martyre* du même évêque, ami d'Ignace. Sous cette forme définitive, ce volume nous présente un ensemble de textes primitifs les plus riches qui soient, tant pour l'étude de la

spiritualité, que pour la théologie de l'Église et de l'Eucharistie. On peut dire que le martyre de Polycarpe, rédigé sur l'heure par ses témoins, est comme la vérification expérimentale de la doctrine sur le martyre et sur l'Eucharistie exprimée avec tant de force par l'Épître de saint Ignace aux Romains : le martyre révèle dans le chrétien la présence du Christ glorieux par la croix que le « remède d'immortalité » y avait nourrie.

L'introduction, sobre, précise, et pourtant chaleureuse, les notes qui ne laissent dans l'ombre aucune source scripturaire, aucun problème spirituel ou doctrinal, font de cette édition un manuel parfait de la plus belle spiritualité post-apostolique.

L. B.

Fr. BERTRAND : *Mystique de Jésus chez Origène*. Théologie, 23. Aubier, Paris, 1951; in-8° de 158 pp.; 390 fr.

Voici sur la mystique d'Origène un nouveau livre, et qui apporte du nouveau. On avait déjà parlé de « mystique de *Dieu* (W. Völker), de « mystique du *Logos* » (A. Lieske), Fr. Bertrand parle maintenant de « mystique de *Jésus* ». Ces mots mêmes sont révélateurs : bien loin que la mystique d'Origène soit le fruit trompeur d'on ne sait quel platonisme, elle s'avère profondément chrétienne et évangélique. C'est une mystique de la recherche de Jésus, du Jésus de l'Évangile, pour lequel Origène nourrit une si familière tendresse; c'est aussi une mystique du progrès, de la quête inlassable du Christ (cf. les Homélies sur les *Nombres*, que nous présentions ici récemment). L'originalité de la présente thèse est de montrer cette recherche et ce progrès s'exprimant à partir de l'Évangile, selon les gestes et attitudes que le récit sacré prête aux hommes à l'égard de Jésus. On les voit ainsi chercher Jésus, approcher de Jésus, accueillir Jésus, suivre Jésus, toucher Jésus. Et c'est aussi tout l'itinéraire spirituel qui se trouve ainsi tracé, dans une symbolisation qui n'a rien d'artificiel. Ce symbolisme, axé autour de quelques grands textes synthétiques, est tout à fait dans la manière du meilleur Origène, comme aussi cet effort pour « intérioriser » Jésus, découvrir les aspects de plus en plus profonds de sa personne. Ce beau livre, où l'on découvrira quelques-uns des thèmes chers à la mystique médiévale, — qui n'est pas la première à avoir eu cette tendresse pour Jésus, — offrira une savoureuse et nourrissante lecture spirituelle.

P.-Th. Camelot.

Saint AUGUSTIN : XII. *Les révisions*, texte, trad., notes par G. Bardy; VIII. *La foi chrétienne*, texte, trad., notes par J. Pegon, S. J. Coll. « Œuvres de saint Augustin ». Desclée de Brouwer, Paris; 640 et 528 pp.

Le P. Fulbert Cayré poursuit la publication de la précieuse collection des « Œuvres de saint Augustin ». Deux volumes ont encore paru en 1950, en 1951.

Le tome XII, *Les Révisions*, reproduit le texte des *Retractationes*. En une introduction de 256 pages, le maître réputé de l'antiquité chrétienne traite de tous les problèmes historique, littéraire, exégétique, philosophique, théologique, intéressant *Les Révisions*. Notons pour finir son intéressante étude sur « l'âme de saint Augustin d'après les *Révisions* ».

Le tome VIII, paru en 1951, donne quatre traités : la vraie religion, l'utilité de croire, la foi aux choses qu'on ne voit pas, la foi et les œuvres.

Ces volumes, bien présentés, possèdent de nombreuses tables, détaillées et soignées, qui en font d'utiles instruments de travail.

A.-M. H.

TERTULLIAN : *Treatises on marriage and remarriage.* Translated and annotated by W. P. Le Saint, S. J. *Ancient Christian Writers*, 13. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1951; in-8° de 196 pp.

Traduction anglaise de trois traités de Tertullien, *A sa femme*, *Exhortation à la chasteté*, *La monogamie*. Ces traités appartiennent à la période catholique de la vie du polémiste, mais ils laissent déjà entrevoir comment ce génie violent devait évoluer vers un rigorisme de plus en plus intransigeant. On y relève surtout des traits nombreux qui illustrent la vie quotidienne, le culte, la pensée de la chrétienté d'Afrique au début du IIIe siècle. A ce titre, cette édition, avec son annotation abondante et précise, utile surtout pour ses remarques de vocabulaire, pourra intéresser même les lecteurs de langue française.

P. C.

Le « Pater » expliqué par les Pères. Présenté et traduit par Adalbert Hamman, O.F.M. Éd. franciscaines, Paris, 1952; 165 pp.

Voici, rassemblés, les commentaires de la Prière du Seigneur rédigés par Tertullien, saint Cyprien, Origène, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, Théodore de Mopsueste et saint Augustin. Cette anthologie se clôt par les Laudes de saint François d'Assise, paraphrase du *Pater* composée par le Poverello. Chaque texte est présenté avec soin et muni d'une introduction. Sur la base très sûre de la tradition patristique, à chacun de méditer à son tour l'inépuisable prière.

J.-A. R.

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

P. Carolus TRUHLAR, S. J. : *De Experientia mystica.* Universitas Gregoriana, Romae, 1951; 18×12, 252 pp.

Ce petit livre rédigé en latin contient l'essentiel d'un cours sur l'expérience mystique, professé à l'Université grégorienne de Rome. Ses onze chapitres touchent aux principaux problèmes posés par cette expérience : Quels sont sa nature et ses caractères (ch. I à IV) ? Que nous livrent le magistère, le Nouveau Testament et la tradition patristique à son propos (ch. V à VII) ? Quel rapport entretient-elle avec la théologie de la grâce et la perfection chrétienne ? Suit enfin l'étude de l'expérience mystique naturelle et de la contemplation acquise (ch. VIII à XI). Sur ces questions difficiles, l'auteur ne peut livrer que de brefs aperçus, étant donnés le genre et les dimensions de son travail, mais il met en œuvre des éléments souvent négligés (ch. V à VII), et il s'attache à traiter le vrai problème : celui d'une expérience psychologiquement différente de l'expérience chrétienne habituelle. Les solutions données vont dans le sens de celles que préconisait le P. de Guibert. L'expérience mystique est le sentiment d'une présence immédiate de Dieu, elle ne s'identifie pas à la perfection chrétienne et ne s'explique pas nécessairement par la distinction entre les actes des vertus et les actes des dons. On trouvera en outre dans ce cours une bonne bibliographie pour les années 1939 à 1950.

A. Léonard.

M. LÉPÉE : *Sainte Thérèse mystique.* Coll. « Les grands mystiques ». Desclée de Brouwer, Paris 1951; 536 pp.

Sainte Thérèse d'Avila soulève une

curiosité croissante. Il semblerait qu'en France un groupe d'historiens aient tenu le pari d'honorer chaque année la grande mystique d'un ou plusieurs ouvrages. Nous avons signalé les études du P. de Juvigny (1948), du P. Marie-Eugène (1949 et 1950), de Marcelle Auclair (1950), de R. Hoornaert (1951). A son tour, M. Marcel Lépée, connu déjà par deux sérieux travaux thérésiens, l'un *Sainte Thérèse d'Avila et le réalisme chrétien*, ordonné à une critique de l'expérience mystique, l'autre, *Bañez et sainte Thérèse*, tendant à montrer l'influence exercée sur sa dirigée par le professeur de Salamanque, propose aujourd'hui à un vaste public une vue d'ensemble. La première partie du livre tend à dégager la leçon de sainte Thérèse : l'établissement progressif d'une amitié exigeante, comportant un transfert de soi à l'Autre radical, car l'Ami est Dieu. C'est une biographie mystique qu'on peut lire ici et d'où le drame n'est pas absent. A la suite de M. Lépée on découvrira la candeur, la logique simple et rigoureuse, la loyauté, le sens profondément chrétien de l'attitude spirituelle de Thérèse, tout en glanant au passage d'excellentes remarques de l'auteur, ainsi, par exemple, p. 135, sur le danger qu'il y a, en lisant les descriptions du *Château de l'âme*, de confondre le progrès dans l'amour, le progrès dans l'union vitale qui normalement échappe à la conscience avec le progrès de l'expression mystique de l'amour. La seconde partie du livre est une anthologie de textes thérésiens rangés dans un ordre logique et non point chronologique. M. Lépée a fort bien glorifié en sainte Thérèse « celle qui fait de Jésus-Christ l'âme de son âme, celle qui appelle et reçoit l'influence de Dieu, celle qui cesse d'être à soi pour soi afin d'être à Dieu pour Dieu, celle qu'une sublime amitié rend sublime ».

J.-A. R.

P.-H. MONIER-VINARD, S. J. : *Le Sacré-Cœur d'après l'Écriture et la Théologie*. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1951; in-12 de 158 pp.; 230 fr.

Beaucoup de chrétiens, même parmi les plus fervents, ont, malgré eux-mêmes, du mal à vivre la dévotion au Sacré-Cœur, qui trop souvent se présente sous l'aspect peu encourageant d'une littérature peu consistante, d'une musique assez fade, d'une imagerie fort laide et de pratiques sans engagement bien sérieux, étayées sur une théologie où les lieux communs semblent suppléer aux lieux théologiques. Nous savons pourtant que *l'utilité et la valeur* de cette dévotion sont loin d'avoir perdu de leur actualité en ces temps fratricides. C'est donc un grand service que le P. Monier-Vinard nous rend en nous donnant sur le Sacré-Cœur un beau livre, enraciné dans la Parole de Dieu, et qui prêche l'amour de Jésus pour les hommes et l'exigence de l'amour de notre Christ sur notre vie. Son ouvrage ne dissipera pas seulement des préjugés, mais nourrira une méditation chrétienne. Espérons que le P. Monier-Vinard pourra bientôt nous donner l'exposé plus complet qu'il réclame et que ce travail promet.

P. D. T.

Dr M. SMITS VAN WAESBERGHE, S. J. : *Gods wil, Uw Heiliging*. De volmaaktheid van den christen unde Wereld. Haarlem Antwerpen, J. H. Gottmer, 1951; 604 pp.

Ce livre répond de manière positive au problème de la spiritualité du laïcat. Une première partie propose une synthèse des vérités qui conviennent plus particulièrement au chrétien dans le monde; une deuxième partie justifie l'édification d'une spiritualité propre au laïc. L'ouvrage est donc à la fois théorique et pratique; il intéresse le théo-

logien comme le chrétien en quête de lecture spirituelle. Des thèmes qui jusqu'à présent n'étaient pas explicitement développés dans un traité de vie spirituelle sont ici intégrés à sa structure interne; aussi en est-il de la sanctification du profane, de la spiritualité conjugale, de l'apostolat, de la conciliation entre une spiritualité objective et subjective. L'auteur a le souci de se rattacher à une tradition, jalonnée d'œuvres célèbres, qui n'a jamais ignoré que le laïc était appelé à la sainteté, et d'autre part il cherche et réussit à rejoindre des besoins qu'il est totalement vain de prétendre ignorer ou de vouloir supprimer. Aux Pays-Bas, ce livre a suscité de vifs débats et l'assentiment qu'il recueille est loin d'être unanime. Le principal reproche qu'on lui fait est d'avoir manqué son but et d'édifier une spiritualité des laïcs à l'usage des religieux. Ce reproche est injuste. Que l'ouvrage soit discutable, soit : que l'on puisse faire mieux, c'est possible; l'effort de synthèse qui est tenté ici n'en est pas moins remarquable et mûrement réfléchi. Il se peut que certains critiques oublient qu'une spiritualité du laïcat, aussi spécialisée soit-elle, n'en restera pas moins fondée sur la Sainte Trinité, le Christ, les vertus théologales et les sacrements ! L'auteur est admirablement documenté comme en témoignent sa bibliographie et ses répertoires. Il faut souhaiter qu'une traduction française lui donne bientôt une plus large audience.

AUGUSTIN LÉONARD.

JACQUES LECLERCQ : *Penser chrétiennement notre temps.* Coll. « Notre Monde ». Éd. Téqui, Paris, 1952; 118 pp.; 360 fr.

L'ouvrage comprend cinq essais qui, nous dit l'auteur, ont subi déjà le feu de la rampe, ayant paru dans plusieurs revues et ayant attiré l'attention des lecteurs. Après une « introduction à la théologie du cosmos », J. Leclercq s'interroge successivement sur le sens de l'histoire et la pensée chrétienne sur les « lois de période longue et courte », sur les changements de perspective en chrétienté, sur l'opposition des chrétiens et des communistes, enfin sur le tournant de la civilisation actuelle.

On le voit aussitôt, les sujets traités sont variés et assez différents les uns des autres. Chacun d'entre eux est immense et on ne pouvait s'attendre à trouver en quelques pages nécessairement rapides, tous les approfondissements nécessaires. Il y faudrait en particulier une réflexion philosophico-théologique, amorcée seulement dans la brochure, autour du problème central que recouvrent ces divers thèmes : celui des rapports du spirituel et du temporel appliqués à notre situation historique.

Mais, tel quel, le livre s'avère de pleine actualité, est d'une lecture aisée, accessible à tous et traduit un esprit ouvert et profond qui, d'un point de vue surtout sociologique, examine des questions cruciales pour l'avenir chrétien du monde.

A. B.

Dom SCHMITT : *La prière de l'Église pour les Malades.* Éd. Lethielleux, Paris; 160 pp.; 375 fr.

Ce petit livre a pour dessein de faire connaître aux malades et à ceux qui les assistent ce que l'Église a prévu pour l'état de maladie.

« Il a donc recueilli dans le Missel et le Rituel tout ce que la liturgie offre aux fidèles à ce sujet. Rites, oraisons, messes, sacrements, pratiques diverses ont été groupés, avec quelques mots de commentaire, en chapitres, précédés d'une introduction. »

Un livre de ce genre est effectivement très utile aux malades et à tous ceux qui les fréquentent.

En fait, un ouvrage similaire existait déjà. On aura dorénavant le choix

entre celui-ci et celui du P. de Chabannes d'En-Calcat [1].

Celui du P. de Chabannes l'emporte de beaucoup. Sans doute il contient moins de textes, mais le point de vue théologique y est beaucoup plus développé et la présentation typographique bien supérieure (impression en deux couleurs, beauté des enlumires, etc...), cependant que le prix en est à peine plus élevé.

Il faudrait, pour bien faire, un livre réunissant les qualités de ces deux-là.

J.-M. ROBERT.

LOUIS LOCHET : *L'apôtre dans le mystère de l'Église.* Textes d'action catholique, nouvelle série, n° 3. Éd. Fides, Montréal, Paris, 1951; 72 pp.; 165 fr.

Les nombreux lecteurs de *La Vie Spirituelle*, qui ont apprécié les articles de M. l'abbé Lochet sur la spiritualité de l'apôtre, se réjouiront de voir publier l'étude parue dans le numéro d'août 1949. Elle sera plus que jamais utile, en ce moment où la tentation contre l'Église se fait plus forte en des cœurs pourtant généreux; l'auteur y répond en situant l'apôtre au sein des mystères de foi qu'il a pour charge de proclamer. Pages fortes, solides, riches de doctrine et de vie intérieure.

M.-L. T.

HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ

Dom CUTHBERT BUTLER : *Western mysticism.* 2d edition with Afterthoughts. Constable publishers, London, 1951; 1 vol. (220×140), LXIII-242 pp.

Publié en 1922, l'ouvrage, dans lequel l'Abbé de Downside étudiait les problèmes de la contemplation et de la vie contemplative à travers les écrits de saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard, provoqua des réactions qui amenèrent Dom Butler à publier en 1926 une seconde édition, se distinguant de la première par une importante modification dans le plan et par une soixantaine de pages supplémentaires consacrées aux discussions alors assez animées entre les théologiens sur les problèmes de la vie mystique. Cette seconde édition d'un ouvrage désormais classique vient d'être heureusement réimprimée.

ANDRÉ DUVAL.

J. GALY : *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité.* Nouvelles éditions latines, 1951; 403 pp.

Dès là qu'on se met en quête d'auteurs ayant traité avec quelque ampleur des richesses du sacrifice chrétien, on est vite conduit aux représentants les plus qualifiés de l'École française du XVII[e] siècle. M. Jean Galy, par un très beau livre, nous en facilite l'approche. Mieux qu'aucun de ses prédécesseurs, il nous enseigne ce qu'a été la doctrine sacrificielle des trois « grands » : Bérulle, Condren et Olier; il poursuit même son enquête, parmi les écrivains du premier Oratoire et, trouvant interminable et sans profit de les citer tous, choisit parmi eux ceux dont le nom s'impose : le P. Bourgoing, éditeur des *Œuvres complètes* de Bérulle, collaborateur, puis successeur de Condren au généralat de la Congrégation; Quesnel, qui est l'au-

1. Dom Bernard DE CHABANNES, *Au service des Malades*, Abbaye d'En-Calcat, Dourgne (Tarn), 450 pp.; 450 fr.

teur d'une œuvre spirituelle abondante et, ce qui nous importe ici, l'éditeur de l'*Idée du sacrifice;* Amelotte enfin, le biographe de Condren. Accueillons avec reconnaissance l'ouvrage de J. Galy, si bien informé, livrant tant de textes inédits ou d'accès difficile, allant jusqu'à confronter avec les théologiens modernes les grands spirituels qui l'enthousiasment. Le résultat majeur de ce travail est de mettre en vedette le P. de Condren. C'est lui, dans l'École française, qui est le grand docteur du sacrifice. Bérulle ici n'est qu'un précurseur et Olier ne sera qu'un vulgarisateur de génie. Aussi J. Galy ne s'est pas contenté de lire l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, l'œuvre la plus célèbre de Condren, publiée en 1677, longtemps après la mort de l'auteur survenue en 1641. Il n'y a là, en fait, qu'une mosaïque de textes, disons même une amplification de notes manuscrites, une médiocre compilation dont Quesnel est le responsable. J. Galy est allé aux sources manuscrites de l'imprimé, qui sont au nombre de six et qui livrent la pensée authentique de Condren. La pièce maîtresse en est la théorie des parties du sacrifice : « Il faut savoir qu'il y a cinq conditions pour un sacrifice parfait : la première est la sanctification de la victime ou consécration; la deuxième l'oblation de la victime; la troisième l'occision ou immolation; la quatrième, l'inflammation ou consommation; la cinquième la communion de la victime. » L'ouvrage de J. Galy est une œuvre utile et de grande probité. Quand bien même sur tel détail on aurait pour les grands auteurs qu'il s'est rendu familiers une admiration plus réservée que la sienne, à les fréquenter avec lui on est assuré de tirer profit.

J.-A. R.

G. H. WILLIAMS : *The Norman Anonymous of 1.100 A. D.* (Harvard Theological Studies, 18). Harvard Univ. Press, Cambridge (U.S.A.), 1951; in-8, XIII-236 pp.; doll. 2,50.

Cette étude porte en sous-titre : *Vers une identification et appréciation de celui qu'on appelle l'Anonyme d'York.* Voilà de quoi mettre en appétit ceux qui, étudiant les idées médiévales sur les rapports du pouvoir temporel et l'Église, ont rencontré les textes étonnants de l' « Anonyme d'York ». De fait, l'étude de Williams répond à son sous-titre, au moins dans une grande mesure.

Böhmer, qui avait édité les traités (en omettant des passages que Williams donne en appendice), avait proposé de les attribuer à Gérard d'York, puis il avait lui-même exprimé des motifs de renoncer à cette attribution. C'est pourtant à celle-ci que se tenait encore récemment M. P. de Lapparent, dans la dernière étude française consacrée à nos textes (*Arch. d'Hist. littér. et doctr. du moyen âge*, 15, 1946, pp. 149-168). Après avoir fait un historique des recherches et des hypothèses, Williams examine, à son tour, les candidatures possibles; il accumule les indices qui lui semblent situer la composition des traités (dont il maintient l'unité d'auteur), non à York, mais à Rouen, et il estime que ces indices appuient l'attribution à Guillaume Bona Anima, archevêque de Rouen. A coup sûr, nombre d'arguments de l'auteur ne sont que des vraisemblances; bien des détails qu'il retient n'ont pas une valeur tellement topique qu'ils ne pourraient, éventuellement, s'appliquer à un autre. Mais il faut bien proposer un nom... A vrai dire, nous aimerions, pour notre part, qu'on examine l'hypothèse d'écrits scolaires. Le texte des traités ressemble à une sorte de grand *Sic et non*, à une série de quodlibets avant la lettre, sur des matières d'actualité, comme cela arrivera souvent pour les quodlibets. S'ils étaient des exercices scolaires, on s'expliquerait pourquoi ils sont, en somme, si peu entrés dans la trame des discussions, pour-

tant très vives, de l'époque, et ont eu, en somme, si peu d'influence (Williams invoque, dans ce domaine, des théologiens et évêques anglicans du XVII[e] siècle).

Quant à l'appréciation, Williams nous donne une analyse très fouillée des thèmes si originaux des traités; il n'en a pas tenté une véritable interprétation synthétique, il ne les a pas situés dans les courants de l'époque : cela eût été, d'ailleurs, un très gros travail, qui eût répété dans une grande mesure ceux de Fliche, d'Arquillière, etc. Mais on trouvera, dans le présent ouvrage, une mise en valeur extrêmement soignée, appuyée de rapprochements érudits, des thèmes chers à l'Anonyme, en particulier de ceux qui touchent le caractère sacré des rois. En sorte que l'étude de Williams, en ramenant l'attention sur un des textes les plus curieux de la littérature chrétienne, rendra de grands services à l'historien des théories politico-théologiques.

Y. CONGAR.

MARIA ALBERTA LUCKER : *Meister Eckhart und die Devotio moderna* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, herausgegeben von Dr. Joseph KOCH, Band I). E. J. Brill, Leiden, 1950; 1 vol. (250 × 165), VIII-175 pp.

Le crédit dont jouit Maître Eckhart dans les milieux spirituels néerlandais fut d'abord assez médiocre, en raison d'une insistance plutôt maladroite de ses premiers propagateurs sur certains éléments de sa doctrine susceptibles d'entretenir parmi les laïcs ou les clercs une certaine attitude antihiérarchique. Autour de Ruysbroeck on se méfie plutôt. Bientôt cependant les idées proprement ascétiques du Maître allemand, sa doctrine d'anéantissement et de pauvreté trouveront écho dans le *Livre des douze vertus*, longtemps attribué à Ruysbroeck, mais en réalité œuvre d'un chanoine régulier de Groenendael, Godeverd Van Wefele. Celui-ci utilise abondamment en effet les *Reden der Unterscheidung* d'Eckart. Et ainsi les doctrines de ce dernier vont-elles passer chez les grands maîtres de la *Devotio moderna*, et d'abord chez Gerard Grotte, dont le génie propre ne va pas sans leur imposer quelques transformations. L'*Imitation de Jésus-Christ* se ressent aussi de cette influence, qui est plus diffuse ensuite chez Gerlac Peters. En dépit de quelques résistances, comme celle de Gérard de Zutphen, la pensée eckhartienne pénètre les différents milieux spirituels des Pays-Bas y compris les milieux féminins, particulièrement sensibles, trop peut-être, à l'appel à la solitude et à la mort spirituelle.

Au fur et à mesure que la *Devotio moderna* accusera son caractère ascétique et méthodique, l'influence de Maître Eckhart pourra paraître s'estomper. Elle n'en demeure pas moins considérable pour avoir été très caractérisée au moment de la fondation de ce grand mouvement spirituel.

Telles sont les conclusions de ce livre savant dont il appartiendra aux spécialistes tant d'Eckhart que de la spiritualité néerlandaise d'apprécier les diverses analyses de détail, par exemple au sujet de la rédaction de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Dans la préface, le Dr. Koch, directeur de la collection où paraît cet ouvrage, annonce, comme devant suivre, une étude du Dr. F. W. Oediger sur la formation des clercs à la fin du moyen âge, une édition critique de l'*Expositio super librum Boethii de Trinitate de S. Thomas*, par le Dr. B. Decker, la publication, par Mgr Glorieux, de la correspondance du cardinal Nicolas de Cues préparée par Mgr Vansteenberghe.

A. DUVAL.

J. DE GUIBERT, S. J. : *Saint Ignace, mystique d'après son journal spirituel*. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1950; 1 vol. (185 × 120); 80 pp.

Cette plaquette reprend deux arti-

cles parus dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1938. Le savant jésuite, prenant occasion de la première édition critique du *Journal spirituel de saint Ignace*, s'y appliquait à discerner les étapes et les caractéristiques de l'expérience mystique personnelle du fondateur de la Compagnie de Jésus, montrant comment sa spiritualité n'est « ni un humanisme anthropocentrique ni un pur ascétisme étroit et desséchant, mais une mystique du service de Dieu par amour, à la suite du Christ ». Félicitons-nous de voir ainsi accorder une plus grande diffusion à ces pages précises, probes et pénétrantes.

André Duval.

P. OPTATUS, O. F. M. Cap. : *De Spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVII^e^ en XVIII^e^ eeuw*. Utrecht-Bruxelles, Het spectrum; 1 vol. (195 × 115), 208 pp.

Après une introduction sur l'idéal de saint François que les Capucins voulurent reprendre au XVI^e^ siècle dans sa vigueur primitive, l'auteur raconte l'installation de ce nouvel ordre aux Pays-Bas, le rayonnement de la vie austère des Pères, leur activité dans la prédication et les missions populaires. Suit l'étude proprement dite de leur mysticisme, et principalement de leur participation à la bataille engagée sur les valeurs propres de la spiritualité néerlandaise. Un chapitre spécial est consacré au P. Jean l'Évangéliste de Bois-le-Duc, le saint Jean de la Croix néerlandais. La dernière partie consacrée au XVIII^e^ siècle a l'intérêt de présenter les manifestations de l'authentique vitalité — trop souvent méconnue — du catholicisme de ce temps.

L'ouvrage est muni de notes et d'une bibliographie.

A. Duval.

K. FOSTER, O. P. : *Saint Thomas, Petrarch and the Renascence*. Blackfriars, Oxford; une brochure (220 × 140), 15 pp.

Brève conférence où l'auteur montre la continuité culturelle entre le moyen âge et la Renaissance autour du triple idéal spéculatif, moral et littéraire que véhiculent les mots de *veritas, virtus, eloquentia*.

A. D.

VIE RELIGIEUSE

Dom Philibert SCHMITZ : *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. III, 1948, 300 pp.; t. IV, 1948, 322 pp.; t. V, 1949, 356 pp.; t. VI, 1949, 336 pp. Les Éd. de Maredsous, 248 × 162 mm.

Les deux premiers tomes de cet ouvrage, parus en 1942, comportaient, on s'en souvient, l'histoire du monachisme bénédictin depuis les origines jusqu'au XII^e^ siècle. Les tomes III à VI continuent l'œuvre commencée, selon le plan et la méthode des deux premiers volumes. Les tomes III et IV racontent « l'histoire externe », du Concordat de Worms (1122) aux temps modernes. Les tomes V et VI reviennent sur cette même période pour présenter « l'œuvre civilisatrice » (« Activité économique, intellectuelle, artistique; spiritualité »).

Assurément, les pages les plus glorieuses de « l'Ordre de saint Benoît » ont été écrites dans les deux premiers tomes, à l'époque où l'on ne parle pas encore d'un « Ordre bénédictin ». La décadence, puisqu'il faut bien en parler — et quel est l'Ordre, sauf peut-être celui des Chartreux, qui pourrait se vanter de n'avoir jamais connu de fléchissement ? — commence dès les XII^e^-XIII^e^ siècles. Cependant, l'autonomie des monastères qui a pu les desservir dans la

sainte rivalité qui se joue entre les Ordres aux XII^e, XIII^e siècles, permettra à des îlots de ferveur d'échapper à la décadence à cette époque et permettra plus tard de belles remontées, ici et là.

Mais cette histoire de la décadence n'est elle-même pas sans intérêt. Pouvons-nous échapper, au delà des « temps primitifs », à cette retombée qui est une sorte de loi de nature pour tous les corps constitués ? Et si nous ne le pouvons, connaissons-nous les causes de ces fléchissements collectifs ? Connaissons-nous quelques remèdes dès qu'apparaissent les signes de notre vieillissement ?

Essayant d'analyser « les origines et causes de la décadence », voici ce que, dès le début du tome III, l'auteur écrit :

« Jusqu'au XIII^e siècle, le travail des moines, un des éléments primordiaux de la vie bénédictine, avait été déterminé par les besoins des temps et des lieux. Le monachisme avait évolué en conséquence et en fonction des nécessités. Il avait rempli durant le haut moyen âge deux grandes missions sociales : il avait propagé l'Évangile en Europe; il avait présidé à la première éducation et à l'instruction des peuples. Cette double tâche est finie, peut-on dire, au XII^e siècle. D'autres occasions de dévouement social s'offraient à l'activité des moines. Ceux-ci ne les saisirent pas. Ils se replièrent sur eux-mêmes.

« Par ce repliement, les abbayes perdirent de plus en plus leur influence sur le monde. L'Ordre de Cluny et tous ceux qui s'inspiraient de son esprit renoncèrent aux écoles; beaucoup de monastères refusèrent de s'adonner au ministère des âmes. Nombreux sont ceux qui rompirent tout contact avec la culture intellectuelle, si frémissante de vie à cette époque où elle renaissait à la lumière. Les moines s'isolèrent ainsi de la société : la société ne vint plus à eux, elle s'adressa à d'autres institutions. »

« Dépourvu de toute activité d'intérêt général et social comme corps, l'Ordre cessa d'exercer une action sur l'Église, d'imprimer un mouvement au monde religieux. Privés d'une occupation suffisante pour remplir le temps que l'office divin laissait libre, sevrés d'un travail qui répondît aux désirs de bien des âmes, certains monastères ne songeaient plus guère qu'à sauvegarder leur situation (pp. 4-5). »

Ces réflexions, faites par un moine, sont intéressantes. Et cependant, nous ne pouvons nous défaire d'une question : l'activité sociale des monastères dans le haut moyen âge est indéniable; mais cette activité était-elle donc si essentielle à l'Ordre que celui-ci dût décliner lorsqu'il en fut privé ? N'aurait-on pu penser au contraire que la tâche sociale de l'Ordre accomplie, celui-ci est enfin libéré pour sa tâche fondamentale qui est toute intérieure et spirituelle ? Etait-ce un bénéfice ou une perte pour le bien essentiel du monachisme que de ne pas « renoncer aux écoles », de « s'adonner au ministère des âmes », d'entrer résolument dans le mouvement de recherche et d'inquiétude qui marque la culture des XII^e-XIII^e siècles ? La réponse est difficile. Cela vient de ce qu'il est difficile de s'entendre sur l'essence de la tradition bénédictine, comme d'une façon générale sur l'essence de toute tradition vivante. Quelles sont les règles qui permettent de dégager un « esprit » des « institutions » dans lesquelles il est né et s'est fait peu à peu ? Qui, par exemple, est le plus fidèle à l'institution bénédictine primitive, du monastère qui a renoncé à toute activité sociale ou de celui qui, par d'autres activités que celles du VI^e siècle, conserve cependant les mêmes sortes de liens avec la société ? Peut-on dire de tel monastère du XIII^e siècle qu'il sera moins fidèle au monachisme primitif parce qu'il aura lié partie avec le grand mouvement d'émancipation des communes, et d'émancipation culturelles, à une

époque où craque de toutes parts la féodalité ?

A vrai dire, l'analyse des causes du déclin, et d'une façon générale de tous les comportements sociaux, est assez décevante dans l'ouvrage du P. Schmitz. Que l'on en juge simplement par ces quelques lignes où l'auteur essaye de montrer pourquoi l'Ordre de saint Benoît ne possède guère de philosophie ni de tradition philosophique :

« Par leurs origines, je veux dire par saint Benoît, leur fondateur, tout imprégné de l'esprit romain; par saint Grégoire, dont nous connaissons également l'esprit si positif; par Cassiodore, le dernier des Romains, qui exerça sur les études monastiques une si grande influence, les bénédictins avaient hérité, comme un bien de famille, une conception très réaliste des choses. Aussi la révélation, l'enseignement de l'Église et des Pères qui leur offraient une explication de l'univers et conféraient un sens à la vie humaine ainsi qu'à l'histoire du monde, donnaient pleine satisfaction à leur curiosité légitime touchant les problèmes de l'origine et de la destinée des êtres. Cette connaissance supprimait, du coup, un des stimulants essentiels de la recherche philosophique. (...) Épris de réalisme, amoureux du « fait », ils préféraient s'en tenir aux données de la révélation et de l'histoire. Ils semblent, en effet, avoir toujours nourri une crainte instinctive du nébuleux, de l'inutile, du développement à vide... »

Pour écrire de cette façon, l'auteur n'a-t-il pas l'esprit nordique plus que « l'esprit romain » ? On ne peut s'empêcher de se le demander. Heureusement, l'ensemble de l'ouvrage vaut mieux que cette page.

Parmi les *faits* dignes d'être remarqués, citons l'histoire des nouveaux Ordres, ou du moins de leurs origines au XII^e^ siècle. C'est un fait notable que de nombreux monastères retrouvent vie et influence à cette époque en se réformant et en s'inspirant, dans leur réforme, des nouveaux Ordres. A cet égard, le P. Schmitz a raison de signaler deux sens du mot *Réforme* : soit qu'il s'agisse d'une fondation nouvelle, comme Cîteaux, prétendument conforme à l'état primitif auquel on veut se conformer, soit qu'il s'agisse d'un amendement intérieur et d'un redressement sans solution de continuité. On ne saurait envisager comme un remède à la décadence, sans désespérer d'une institution, la fondation d'un Ordre nouveau ou le fait de s'agréger purement et simplement à cet Ordre nouveau (tels les Ordres de Savigny, Obazine... qui s'agrégèrent à Cîteaux).

A signaler aussi au tome VI l'histoire fort intéressante des lieux monastiques. L'évolution des différents lieux (la suppression des dortoirs, la naissance des « cellules », la multiplication des cloîtres, des « services ») de même que l'évolution des différents corps de métiers (au XIII^e^ siècle, les architectes sont des laïcs...) éclairent indirectement, mais réellement l'histoire de la décadence. A cet égard, nous regrettons un peu le titre du tome VI (*L'œuvre civilisatrice du XII^e^ au XX^e^ siècle*) qui aurait pu également être retourné et s'écrire : De l'influence de la civilisation sur la vie et la structure des monastères.

Ce long compte rendu dit assez, malgré nos critiques, la valeur de cet ouvrage qui, par le seul volume de ses informations, ne peut être remplacé. Les tables, fort bien faites, le rendent d'un usage facile; on trouve de même, en appendice du tome V, une *chronologie bénédictine* des siècles parcourus. On aurait aimé encore une table alphabétique des noms propres (Abbayes, Fondations, Abbés, etc.); peut-être est-ce là un souhait que l'on peut faire pour une prochaine édition. Ne devons-nous pas espérer aussi d'avoir encore un tome VII sur « l'histoire des moniales bénédictines », que la préface du tome I^er^ (p. 10) annonçait déjà ?

A.-M. H.

Catechismo camaldolese seu medulla camaldulensis doctrinae. Éd. Camaldoli, Camaldoli, 1951; 76 pp., 5 photos hors texte sur papier glacé.

Texte latin et traduction italienne des parties essentielles de la Règle primitive camaldule.

Le texte se divise en deux parties : I. Les trois biens pour ceux qui cherchent la voie du Seigneur; II. Le coutumier camaldule. Les trois biens qui sont aussi les trois étapes des « convertis » sont le Cénobium, la solitude, « l'Evangelium » (que l'italien traduit par *Apostolato*), c'est-à-dire l'annonce de l'Évangile aux païens. Ces étapes ont leur guide et leur règle : la Règle de saint Benoît pour ceux qui arrivent du siècle; la règle de la vie érémitique, avec ses prescriptions contenant le jeûne, le silence, la stabilité en cellule; la règle des reclus et « la règle de l'activité sacrée » (*Regola apostolica*). Le coutumier camaldule est un beau directoire spirituel, inspiré des plus antiques et meilleures sources, sur le désir de la perfection, la prière, l'humilité, l'obéissance et la discrétion.

Il faut remercier les Éditions camaldules, particulièrement actives ces dernières années, de nous avoir rendu ce classique de la tradition monastique et religieuse.

A.-M. H.

Abbé M. GAUCHERON : *Dans la lumière de la Croix : La Congrégation des Sœurs de Jésus-Crucifié, 1930.* Préface de S. Exc. Mgr Feltin. Alsatia, Paris, 1951; 155 pp.

Ce livre posthume (l'abbé Gaucheron mourut au lendemain du jour où il avait appris qu'on en agréait l'édition et ce lui fut une grande joie) est une présentation de l'idéal et de la vie des *Sœurs de Jésus-Crucifié* par celui qui peut en être considéré comme le fondateur.

L'essence de cette Congrégation, sa raison d'exister est « d'admettre les malades, des personnes atteintes par le mal avant le noviciat » et « de se recruter *normalement* parmi ces malades ».

Les malades sont à l'ordre du jour et l'on trouve de plus en plus normal qu'ils puissent accéder eux aussi à « la vie religieuse ».

La Vie Spirituelle a déjà présenté à ses lecteurs les Dominicaines de Sainte-Marie (juillet 1945), les Frères de Saint-Jean (octobre 1947), et les Missionnaires des Malades (juin 1951). Il est juste de noter, comme le rappelle l'abbé Gaucheron (p. 17), que les Sœurs de Jésus-Crucifié ont frayé le chemin.

On pourra formuler telle ou telle critique de détail ou de forme. Quelle étrange idée, ces titres en latin qui rebutent plus d'un acheteur éventuel !...

On pourra contester tel ou tel point de vue et se demander, par exemple, comment les bien portantes ou les malades guéries peuvent trouver leur équilibre spirituel dans une Congrégation centrée toute entière sur l'idée de maladie et où l'on fait même vœu de fidélité à la volonté de Dieu en l'état de maladie (pp. 37, 92).

On pourra être surpris de telle ou telle solution adoptée, par exemple, celle des soins médicaux, où le sujet s'en remet totalement à la supérieure et à l'infirmière, sans même chercher à savoir ce qu'il a et ce que pense le médecin (p. 106).

Certains estimeront peut-être que le renoncement exigé dépasse les capacités habituelles (p. 52).

Beaucoup ne suivront pas l'auteur dans sa critique, par ailleurs intelligente, des solutions moyennes où la vie religieuse intégrerait des malades parmi des bien portantes, car les formules de vie semblent faire aussi leurs preuves...

Il reste que l'intuition fondamentale : identification à la volonté de Dieu dans le moment présent, — si bien exprimée dans le chapitre « *Amen. Alleluia* », et qui se re-

trouve tout au long de l'ouvrage (pp. 54, 57, 67, 93, 104, 129...) — nous paraît très sûre, aussi sûre que la doctrine de l'abandon qu'elle exprime; car on vient en religion pour tendre à la sainteté et la sainteté s'identifie à l'abandon.

Seules les modalités d'application sont discutables. Beaucoup de malades, sans doute, ne se sentiraient pas à l'aise dans le contexte qui nous est ici présenté, mais on prend soin de nous dire qu'il y faut une vocation de type particulier.

En dépit des vocables qui pourraient faire illusion (Congrégation de Jésus-Crucifié, Mère Marie-des-Douleurs...) le danger de dolorisme semble bien évité; la Croix est présentée comme indissolublement liée à la gloire et à la joie.

La piété s'alimente généralement aux meilleures sources : Écriture sainte et liturgie.

La simplicité domine tout, y compris les morts si émouvantes qui nous sont rapportées, et l'on admire la générosité de ces vies où l'impuissance humaine sert en quelque sorte de tremplin pour un plus grand essor surnaturel.

On ne peut que souhaiter une large diffusion à ce petit livre. Non seulement pour qu'il contribue à faire connaître une Congrégation qui mérite d'être connue et lui attire des vocations de choix, mais aussi pour qu'il soit instrument de la grâce par son rayonnement surnaturel et qu'il fasse découvrir à beaucoup d'âmes ce sens de la croix qui a tellement pénétré son auteur.

De la sorte celui-ci continuera de réaliser, par delà sa mort, le but qu'il proposait lui-même à la Congrégation : « Faire resplendir le mystère de la Croix. » *Fulget crucis mysterium.*

J.-M. ROBERT.

LIVRES REÇUS

ANGEL (Mgr Alfred) : *Le problème ouvrier.* P.E.O., Lyon, 1952; 48 pp.; 45 fr.

ARAMI (M.-M.) : *Vivre.* Office Général du Livre, 1952; 220 pp.; 520 fr.

BALIC (Carolus, O.F.M.) : *Testimonia de Assumptione beatae virginis Mariae ex omnibus saeculis.* 7 vol. Academia mariana, Rome, 1948.

BARBIER (Jean) : *Le curé d'Ars et Pauline Jaricot.* Éd. et Imprimeries du Sud-Est, 46, rue de la Charité, Lyon, 1952; 152 pp.; 380 fr..

BESSIÈRES (Albert, S.J.) : *Sainte Bernadette vous parle.* Éd. Dillen et Cie, Issoudun; 128 pp.; 240 fr.

Carnets du cardinal Suhard. Extraits spirituels. Préface de Mgr FELTIN. Bonne Presse, Paris, 1952; 48 pp.; 150 fr.

Charles de Foucauld intime. Introduction de Georges GORRÉE. La Colombe, Paris, 1952; 180 pp.

CHEVROT (Mgr Georges) : *Les béatitudes.* Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 190 pp.

DAGENS (Jean) : *Bérulle et les origines de la restauration catholique, 1575-1611.* Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 446 pp.

DERMINE (Jean) : *Le témoignage de la charité dans l'Église au XXe siècle.* La Pensée Catholique, Liége, 1951; 140 pp.

DIERICKX (Abbé Louis) : *Qui est-ce ?* Préface du cardinal LIÉNART. Chez l'auteur, hôpital Saint-Sauveur, Lille, 1952; 255 pp.; 380 fr.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique.* Sources chrétiennes. Texte grec, traduction et annotations par G. BARDY. Éd. du Cerf, 1952; 220 pp.; 1.350 fr.

Évangile selon saint Luc. Trad. et commentaire de A. VALENSIN et J. HUBY, S.J. Coll. « Verbum salutis ». 4e éd. revue, Beauchesne, Paris, 1952; 480 pp.

GOICHON (A.-M.) : *La vie contemplative est-elle possible dans le monde ?* Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 264 pp.; 540 fr.

GUARDINI (Romano) : *La prière du Seigneur.* Trad. de J. ANCELET-HUSTACHE. Bloud et Gay, Paris, 1952; 125 pp.

HATZFELD (Henri) : *La flamme et le vent.* Roman. Le Seuil, Paris, 1952; 190 pp.

Initiation théologique, par un groupe de théologiens, t. I et II. 416 et 560 pp. plus cartes; 1.050 et 1.200 fr.

LATOURELLE (René, S.J.) : *Étude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf.* Vol. I : Studia collegii maximi Immaculatae Conceptionis. Coll. des Studia, 1855, rue Rachel-Est, Montréal, 1952; 220 pp.

LECLERCQ (Chanoine Jacques) : *La vocation religieuse.* Nouv. éd. Coll. Cahiers de la Revue nouvelle. Casterman, Tournai, Paris, 1952; 250 pp.

LEIBBRAND (Werner) : *Der Goettliche Stab des Aeskulap. Vom geistigen Wesen des Arztes.* Otto Müller, Salzburg; 1 vol. rel., 386 pp.

LELOTTE (R. P.) : *Confiteor.* Directives et examen de conscience en douze langues. Dépôt : Librairie mariale, 23, rue de Fleurus, Paris; 180 fr.

LEPP (Ignace) : *La communication des existences.* La Colombe, Paris, 1952; 190 pp.

Maria : Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'H. DU MANOIR, S. J., t. II. Beauchesne, Paris, 1952; 1000 pp.

MUCKENSCHNABEL (Dr W. R.) : *Charakter und Handschrift.* Hippolyt-Verlag, Wien, III; 1 vol. rel., 440 pp.

NEWMAN (J. H.) : *The new Eve.* The Newman Bookshop, Oxford, England, 1952; 100 pp.; 3 /—.

NIEDERMEYER (Dr Albert) : *Handbuch der Speziellen Pastoralmedizin.* Fünfter band. Verlag Herder, Wien, 1952; 448 pp.; DM 22.

Office et cérémonies de la vigile pascale, selon le rite nouvellement établi. Chant grégorien avec traduction des textes. Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome.

La pauvreté. Coll. « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 332 pp.; 600 fr.

PINARD DE LA BOULLAYE (R., S. J.) : *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, III. Beauchesne, Paris, 1952; 320 pp.

PLANCHE (Dr Henri) : *Le problème de Gide.* Coll. « Notre monde ». Téqui, Paris, 1952; 125 pp.

PLUS (Raoul, S. J.) : *La paix intérieure.* Beyaert, Bruges, 1952; 164 pp.; 375 fr.

RIQUET (Michel, S. J.) : *Retraite pascale 1952 : Le Christ... notre vie.* Spes, Paris, 1952; 70 pp.; 100 fr.

RONSIN (F.-X., S. J.) : *Gouverner c'est... aimer.* Spes, Paris, 1952; 270 pp.; 570 fr.

SCHMITT-EGLIN (Paul) : *Le mécanisme de la déchristianisation. Recherche pastorale sur le peuple des campagnes.* Alsatia, Paris, 1952; 296 pp.; 700 fr.

SHEEN (Mgr Fulton) : *La paix de l'âme.* Corrêa, 166, boul. de Montparnasse, Paris-14e, 1952; 252 pp.; 570 fr.

TARDIF (Henri) : *Christiani populi sacramenta.* Éd. ouvrières, Paris, 1952; 144 pp.; 350 fr.

Sainte THÉRÈSE D'AVILA : *Le Livre des Fondations.* Texte français de Marcelle AUCLAIR. Suivi de *Dans la clôture des Carmels d'Espagne*, 57 photos d'Yvonne CHEVALIER. Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 1.500 fr.

Unseen Warfare being the Spiritual Combat and Path to Paradise of Lorenzo Scupoli. Translated in english by E. Kadloubovsky. Palmer-Faber and Faber, London, 1952; 280 pp.

ZUCKER (C.) : *Psychologie de la superstition.* Trad. de F. VAUDOU. Payot, Paris, 1952; 242 pp.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXXVI

JANVIER-JUIN 1952

Action de grâces (IVe siècle) 136
Apostolus. — Le Dimanche de la paix 525
— Pénitence 636
L. B. — Le Bréviaire des fidèles 190
Bibliographie. — Sur la Jérusalem céleste 428
— Sur le Sacré-Cœur 635
J. Bonduelle. — Un Nom au-dessus de tout nom 70
— Autour du Chemin de Croix 287
— Une ville où se resserre l'unité 340
A.-M. de la Bonnardière. — Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin 404
L. Bouyer. — Jérusalem, la sainte Cité 367
Dom A. Cabassut. — La dévotion au Nom de Jésus dans l'Église d'Occident 227
P.-Th. Camelot. — Obéissance et liberté 154
J. Cantinat. — Jésus devant Pilate 227
H.-C. Chéry. — L'abbé Rétif et la Communion solennelle 192
Courrier des lecteurs 541, 639
L.-H. Dalmais. — Prière du cœur et prière de Jésus 95
B. Darragon. — Notre Carême d'après les oraisons du Missel 248
J. Delamare. — La prière à l'école de saint Augustin 477
Ch.-Y. Delaporte. — Prière de Fulbert de Chartres à Notre-Dame 467
P. Démann. — L'idée de réparation 601
P. Galland. — L'utilisation spirituelle de la télévision 195
A. Gelin. — Jérusalem dans le dessein de Dieu 353
Giraud-Mounier. — XIVe centenaire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers. 532
Ch.-V. Héris. — Les fondements doctrinaux de la dévotion au Sacré-Cœur 577
— Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche 630
S. J. d'A. — Bulletin biblique 304
J. Jacques. — Le Cœur de Jésus et la Trinité sainte 589
R. Laurentin. — Le mouvement marialogique à travers le monde 179
— Marie et l'Église 295
— Iconographie mariale 528
J. Leguyer. — Pentecôte et Épiscopat 451
F.-M. Lemoine. — Le Nom de Jésus dans l'Ancien Testament 19
Un moine de l'Église d'Orient. — L'invocation au Nom de Jésus dans la tradition byzantine 38
Le Nom de Jésus 3
R.-L. Oechslin. — Retrouver la douceur du Seigneur 494
P. Philippe. — La portée du vœu d'obéissance 509
J.-A. Robilliard. — Aux sources de Paray-le-Monial 610
A. Rose. — Jérusalem dans l'année liturgique 389
O. Rousseau. — Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste. 378
C. Spicq. — Le Nom de Jésus dans le Nouveau Testament 5
— La théologie de l'Épître aux Hébreux (I) 139
— La théologie de l'Épître aux Hébreux (II) 266
M. Saint-Gal de Pons. — Une mystique bretonne du XVIIe siècle 169
A. Viard. — L'histoire sainte d'Adam à Noé 115
— Le Cœur de Jésus et la nouvelle Alliance 563
Dom Winandy. — Benoît, l'homme de Dieu 279

LES LIVRES

J. Abd-el-Jalil. — Aspects intérieurs de l'Islam 555
— Marie et l'Islam 557
P. Allard. — Prière et silence 101
J. Alzin. — Voici venus les jours du prêtre 217
Mgr Ancel. — Le problème de la paix 329
L'Ancien Testament et les chrétiens 429
I. André-Vincent. — La Sainte-Baume 333
A. Angénieux. — Pèlerin de Dieu 325
An indian benedictine Ashram 558
A. Anwander. — Die Religionem der Menscheit 558
Rme P. d'Apprieu. — Un émule du Curé d'Ars 442
J. G. Arintero. — The Mystical evolution in the development and vitality of the Church 103
St Augustine. — Against the Academics 107
Mgr Barbieri et prof. Pucci. — Guide de l'Italie catholique 444
G. Bardy. — Saint Augustin : les Révisions 655
Dom Bastien. — Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples 220
G. Bernoville. — Madame Carré de Malberg 442
R. P. Berthold de Jésus. — A l'école de la perfection religieuse 218
Fr. Bertrand. — Mystique de Jésus chez Origène 655
J.-M. Beslay. — Le P. Philippe Rinaldi 442
E. Biancani. — Le médecin face au malade 332
F. Boilat. — Assomption et Apostolat 329
Mme de Bouchaud. — Gabrielle Bossis 441
J.-M. de Buck. — Erreurs sur la personne 550
G. Buraud. — Pie X, le Pape de l'Unité 440
Dom C. Butler. — Western mysticism 659
C. Cantaloube. — La Réforme en France vue d'un village cévenol 333
A. Casini. — Cento Conventi 220
Catechismo camaldolese 665
Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain 445
P. Cattin et H.-T. Conus. — Aux sources de la vie spirituelle 439
F. Cayré. — Dieu présent à la vie de l'esprit 322
Ch. Cerfaux. — Le Christ dans la théologie de saint Paul 430
P. F. Ceuppens. — Theologia biblica. III. — De Incarnatione 97
G. de Chaumont-Guitry. — Lettres d'Indochine 325
H.-C. Chéry. — La Communion solennelle en France 549
Dom Chevallier. — Le texte du Cantique spirituel mis au net par saint Jean de la Croix 99
Mgr Chevrot. — La victoire de Pâques 548
— L'Évangile en plein air 328
Le Christ réconciliateur des chrétiens 103
Clavis Patrum latinorum 106
Clément d'Alexandrie. — Les Stromates 104
C. Coccioli. — Le Ciel et la Terre 445
G. Cohen. — Scènes de la vie en France au Moyen-Age 329
J. Colson. — L'évêque dans les communautés primitives 105
R. P. Coulet. — L'Église et la paix 443
M. Daniélou. — Second livre de sagesse pour les filles de France 328
V.-H. Debidour, B. Champigneulle, etc. — Problèmes de l'Art sacré 221
P. Debumaux. — Notre foi et notre vie 551
Ch. Despinay. — L'âme embrasée de saint Bernard 100
G. Dolezich. — Caterina von Siena 441
A. Ducos. — Sous le col bleu : Eugène Conort 325

D. Duesberg. — Le sacrement pascal 210
D. Duesberg et P. Auvray. — Le Livre des Proverbes 206
G. Duhamelet. — La corde raide 445
H. Engelmann. — La route des cathédrales 333
L'Enseignement sur l'écran : la Messe 213
Episcopus, Studien über das Bischofsamt 106
A.-M. Falaize. — Qui osera se perdre en Dieu ? 328
M. Fargues. — Dieu aime les hommes 326
— Tests collectifs de catéchisme 326
— Catéchisme pour notre temps 549
G. Feuerer. — Begnadetes Leben 101
P. Fidler. — L'homme est prière 218
E. Fleg. — Anthologie juive 554
Dom Flicoteaux. — Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie 210
— Le mystère de Noël 210
Abbé Floner. — Le divin Sacrifice 211
k. Foster. — Saint Thomas, Petrarch and the Renascence 662
L'abbé Louis Foucher 442
P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine. — I. Saint Jean de la Croix, docteur de l'amour divin. — II. Sainte Thérèse de Jésus, maîtresse de vie spirituelle 323
H.-T. Gadala. — Le féminisme de la Bible 553
Dom Gaillard. — Les solennités pascales 432
J. Galy. — Le sacrifice dans l'École française de spiritualité 659
A. Garreau. — Calendrier parisien 442
R. Garrigou-Lagrange. — Dieu, son existence et sa nature 98
A. Gasnier. — Le message de Lourdes 329
M. Gaucheron. — L'Église de France et la Communion des enfants.... 548
— Dans la lumière de la Croix : la Congrégation des Sœurs de Jésus Crucifié 665
J. Gautier. — Vie et mort des Trappistes 220
A. Gelin. — Jérémie, les Lamentations, Baruch 206
— Jérémie 652
P. George. — Michée, Sophonie, Nahum 651
Th. Gilby. — Phoenix and turtle 332
G. Gindele. — Lebendiger Choral 211
R. P. Girard. — Humbert II et le « transfert » du Dauphiné à la France. 554
Dom Gisquière. — Deus Dominus Praelectiones Theodicae 98
A. Goldie. — Un as : Louis de Gonzague 324
R. Graef. — Au service du Seigneur 218
R. Guardini. — Pascal ou le drame de la conscience chrétienne..... 107
— Vie de la Foi 215
— Le Chemin de Croix du Seigneur, notre Sauveur 329
Dom Guéranger. — L'Année liturgique 433
J. de Guibert. — Saint Ignace mystique d'après son journal spirituel.. 661
A. Hamman. — Le « Pater » expliqué par les Pères 656
Histoire illustrée des saints 439
Histoire sainte à l'écran 327
R. Hoornaert. — Sainte Thérèse d'Avila 441
Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. — Lettres 654
Jean Chrysostome. — Sur l'incompréhensibilité de Dieu 105
G. de Kermadeuc. — Je suis prêtre 545
P. Labigne. — L'âme de Jésus en sa Passion 216
A. Lanoux. — L'enfant en proie aux images 327
M. Laros. — Der ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute 102

F. Lebègue. — Hymne à la lumière 446
J. Leclercq. — La vocation religieuse 218
— Penser chrétiennement notre temps 658
G. von Le Fort. — Hymnes à l'Église 553
M. Lepée. — Sainte Thérèse mystique 656
G. Lesage. — L'évêque errant 324
L. Lochet. — L'apôtre dans le mystère de l'Église 659
E. Loehr. — Der Herrenjahr 210
— L'Année du Seigneur 433
M.-A. Lucker. — Meister Eckhart und die Devotio moderna 661
Mère Madeleine-Louise de Sion. — Physionomie d'une sainte Jeanne de Chantal 440
— Le message de Maria Goretti 441
M. Manot. — Ce temple où tu attends 553
G. Margerin. — L'Église de Solre-le-Château 446
Dom Marmion. — Le Christ, idéal du prêtre 216
V. Marmoiton. — Pie X 440
G. du Martray. — Pour mieux vivre notre Rosaire 329
J.-E. Ménard. — Les dons du Saint-Esprit chez M. Olier 101
Thomas Merton. — La nuit privée d'étoiles 437
— The Ascent to Truth 437
M. Michelet. — Madeleine 330
— Deux amours ? 441
M. Milner. — Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix..... 547
Miscellanae Comillas 98
Missale romanum 214
P.-J. Monier-Vinard. — Le Sacré-Cœur d'après l'Écriture et la Théologie. 657
A. Moreaux. — Pie X, le Pape au cœur ardent 440
E. Mura. — L'humanité vivifiante du Christ 216
Mystique et continence 545
J. Nanteuil. — L'épopée missionnaire de Théophane Vénard 324
P. Optatus. — De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVII^e en XVIII^e eeuw 662
Origène. — Homélies sur les nombres 104
E. Osty. — Amos et Osée 651
H. Paissac. — La théologie du Verbe 320
F. Parkinson Keyes. — Sainte Thérèse de Lisieux 442
Dr J. Pascher. — Die Liturgie der Sakramente 214
— Liturgisches Jahrbuch 214
J. Pegon. — Saint Augustin : la foi chrétienne 655
M. Peinador. — El Salmo de la Regla 219
Pensées et maximes du P. Lebbe 103
J Périnelle. — En pleine vie 109
Abbé Pihan. — Pierre Barbier 325
M.-D. Poinsenet. — S. Thomas d'Aquin, histoire vraie avec des images. 553
B. Poschmann. — Busse und Letzte Olung 212
Problèmes des réfugiés 40
M. Quatember. — De vocatione sacerdotali animadversiones 219
K. Rahner. — Die vielen Messen und das eine Opfer 435
P. Ranwez. — Aspects contemporains de la Pastorale de l'enfance..... 552
M. Raymond. — Le cow-boy de Dieu 442
P.-R. Régamey. — La querelle de l'Art sacré 221
E. Rideau. — Ce que croient les chrétiens; le savez-vous ? 218
M. Robert. — Le Cantique des cantiques 205
A. Roche. — Clartés australes 325
Dr Ronot et C. Dautrey — L'Église de Vignory 446

P. DE ROUVRAY. — Origines et histoire des religieuses maristes..... 21
Dom RUTLEDGE. — Catechism through the Liturgy 55
Le Sacré-Cœur et le Sacerdoce 21
F. SALET. — Notre-Dame de Poissy 44
Dom SCHMITT. — La prière de l'Église pour les malades 65
Dom PH. SCHMITZ. — Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît 66
SCHNYDRIG. — La Salette, la sainte montagne 33
Les sept Sacrements 433
Dr M. SMITS VAN WAESBERGHE. — Gods wil, Uw Heiliging 65
Solitude 548
Specimen examinis ordinandorum 21
STALLAERT. — Klein Brevier 33
E. STEIN. — Endliches und Ewiges Sein 217
J. STEINMANN. — Les Psaumes 653
M.-M. TEILHARD DE CHARDIN. — L'énergie spirituelle de la souffrance.... 103
SANTA TERESA DE JESUS. — Obras completas 322
TERTULLIEN. — Treatises on marriage and remarriage 656
G. THIL. — Sagesse chrétienne et humanités 104
CH. THOMAS. — Avec Jésus 550
Saint THOMAS D'AQUIN. — La Prudence 437
C. TRUHLAR. — De Experientia mystica 656
Prof. TURCHI et Mgr PFISTER. — Guide de Rome, centre la Chrétienté.... 444
C. VACA. — Guias de Almas 219
DE VAUX. — La Genèse 204
Vie du Christ par des artistes chinois 446
VINCENT. — Le Livre des Juges. Le Livre de Ruth 650
W. VISCHER. — L'Ancien Testament 208
VON SCHUMPP. — Hebräerbriefe, Jakobusbrief, Petrusbrief, Judasbrief... 654
Dom VONIER. — La personnalité du Christ 215
Was ist Taufe ? 436
F.-M. WILLIAM. — Le catéchisme historico-doctrinal, promoteur d'un renouveau catéchistique 550
G. H. WILLIAMS. — The norman anonymous of 1.100 A. D. 660
Sœur WINIFRED. — Pour mes frères et sœurs malades 330
M. WOLFROM. — Jacques-Albert Seiglet 324
R. ZELLER. — La vie dominicaine 219

LES REVUES

Ami du Clergé (539, 646). — Anneau d'or (317). — Année théologique (536). — Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste (645). — Cahiers Sainte-Jehanne (199, 646). — Cahiers sioniens (536). — Dieu vivant (645). — Éducatrices paroissiales (316, 647). — Ephemerides liturgicae (344). — Lettre de Ligugé (318). — Lumière (646). — Lumière et Vie (319, 535, 644). — La Maison-Dieu (203, 539). — Masses ouvrières (643, 647). — Nouvelle Revue théologique (316, 540). — Orate Fratres (199). — Paroisse et liturgie (314). — Pensée catholique (314). — Questions liturgiques et paroissiales (202, 315). — Recrutement sacerdotal (317). — Revue de Droit canonique (538, 540, 649). — Revue nouvelle (318, 538). — Revue thomiste (319). — Rex amoris (318). — Rythmes du monde (318). — Union missionnaire du clergé de France (537). — Vers l'unité chrétienne (648).

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 2e trimestre 1952. — Impr., no 774.

LA VIE SPIRITUELLE

★

Le Nom de Jésus

ÉDITIONS DU CERF

JANVIER 1952

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois
sous la direction de A. Plé et A.-M. Henry, O.P.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an	1100 fr	1750 fr.	700 fr.
Six mois	600 fr		
Étranger	1500 fr.	2250 fr	800 fr
Belgique	225 F.B.	335 F.B.	120 F.B.
Suisse	18,75 F S.	28 F.S.	10 F.S.

Le numéro (France et Étranger) : 135 fr. plus le port

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT S'EST TERMINÉ
AVEC CE NUMÉRO DE JANVIER
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI)
POUR VOUS ÉVITER LA FORMULE CONTRE-REMBOURSEMENT,
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT.
MERCI.

★

Adresser la correspondance à :

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e INV. 30-53

Publicité Lecomte, 24, boulev. poissonnière, paris-IXe
tél. : TAItbout 61-17, 52-39.

34e année — N° 369. T. lxxxvi — janvier 1952

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

43476 CBPa-

La Vie Spirituelle
v.86
1952:1

43476

v.86
1952:1

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00330 6150